BIBLIOTECA APOLOGÉTICA

DOCTOR PABLO SCHANZ
Profesor de Teología en la Universidad de Tubinga

APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

IV

Segunda parte: DIOS Y LA REVELACIÓN

VOLUMEN SEGUNDO

TRADUCCIÓN DE LA 3.ª EDICIÓN ALEMANA

publicada por B. Herder de Friburgo

— POR EL —

DR. MODESTO HERNÁNDEZ VILLAESCUSA

CON LICENCIA DEL ORDINARIO

BARCELONA
HEREDEROS DE JUAN GILI
Editores — CORTES, 581

MCMXIV

CAPÍTULO XIV

Origen del Cristianismo

1. Historiología sin prejuicios.—I. TESTIMONIOS HISTÓRICOS.—2. El nombre de cristianos.—3. Flavio Josefo sobre Jesucristo.—4. Tácito, Suetonio, Plinio.—II. SU RELACIÓN CON EL JUDAÍSMO.—5. Relación del Cristianismo con el Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento. El judío Celso. Orígenes.—6. El Sermón de la Montaña.—7. Jesús y los Profetas.—8. Letra y espíritu.—9. Universalismo.—10. La Jerusalén celestial.—11. Misterios del Cristianismo. La Encarnación de Jesús.—12. La Santísima Trinidad.—13. La moral del Cristianismo.—14. Amor de Dios y del prójimo.—15. Amor de los enemigos.—16. Consejos evangélicos.—17. Vida conyugal.—18. Virginidad.—19. Humildad.—20. Judaísmo y helenismo.—21. Arístides sobre los judíos.—22. Los esenios.—III. RELACIÓN CON EL PAGANISMO.—23. Los Padres sobre la iluminación por medio del Logos.—24. La religión irania y la inda.—25. El budismo.—26. Un japonés moderno sobre el Cristianismo.—27. La religión egipcia.—28. Espíritu judío y sabiduría griega.—29. Amor del prójimo. Amor del enemigo.—30. Amor de Dios.—31. Jesús y los Apóstoles no conocieron la filosofía griega.—32. Los apologistas utilizaron la sabiduría griega.—33. Su fe está sobre la Filosofía.—34. Catolicismo y antigüedad.—35. Gnosis.—36. Ni mito ni producto del helenismo.—37. Evolución histórica.

1. Historiología sin prejuicios.—Es hoy un hecho universalmente reconocido, que no hay historiador alguno enteramente desprovisto de *prejuicios*, absolutamente imparcial, puesto que todos entran en materia con un concepto determinado del mundo, é involuntariamente se ven influídos por este concepto en sus juicios. No hay en toda la Historia un período importante sobre el cual no existan tantas opiniones como partidos se hayan ocupado en él. Por esta razón, cuando los hombres cambian, cambia también su juicio sobre los hechos históricos (1). La Historia objetiva es sencillamente una utopia (2). «Puedo prometer ser sincero, pero no ser imparcial», dice Goethe.

(1) Paulsen, *Einleitug in die Philosophie*, [7] 1901, 133, 339; *Geschichte des gelehrten Unterrichts im Mittelalter*, I, 1896, 446; *Deutsche Universitäten*, 1902, 192; Möhler, *Gesammelte Schriften*, II, 1840, 261; Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, 1899, 35; Müller, *Hist. Jahrb.*, 1902, 2.

(2) P. Sabatier, *S. François d'Assise*, [10] 1894, XXIV.

Especialmente importante es el *concepto religioso del mundo*, del que nadie puede despojarse, aunque lo combata violentamente. En efecto, hay en el mundo toda una serie de problemas que nadie puede suprimir, y que, no obstante ello, son insolubles para la ciencia pura. La necesidad de una creencia filosófica y religiosa se impone á todos, y existe siempre una fe de esta clase que nos dirige y nos inspira en nuestros trabajos, aunque se llame escepticismo ó nihilismo absoluto. Pero cuanto más profundamente abarque la religión la esencia del alma, cuanto más violentamente el desvío ó el odio despierten las pasiones, más ayudará á entender una religión el verla expuesta por alguien que la haya experimentado en sí mismo. También puede dirigir la pluma el amor á la religión; en este caso, la esencia de ella adquirirá mayor valor que en el que se opone hostil y francamente á ella. Respecto á las religiones históricas, es esto ya imposible; en cuanto á las religiones paganas todavía existentes, se substraen también en gran parte á estas condiciones, porque sus adeptos están muy poco acostumbrados á la exposición histórica de la vida religiosa.

Otra cosa ocurre con el Cristianismo, el cual, no sólo es la religión viva más elevada, sino que ha enlazado la cultura universal á su historia y á su eficiencia. Quien su esencia y su desenvolvimiento quiera describir, debe haber recibido un rayo de luz, un efluvio de su espíritu. Sólo un cristiano que lo sea de corazón, puede describir la historia de la Iglesia. Nadie se imagine que puede realizar esta misión con perfecta objetividad. «El que escriba sobre los soberanos de Nínive ó los faraones de Egipto, podrá verse impulsado por intereses puramente históricos; pero el Cristianismo es una fuerza tan palpitante, y el problema de su origen encierra tan graves consecuencias para lo presente, que sería preciso que el investigador fuera un estúpido, para interesarse sólo históricamente en la resolución de aquel problema (1).» Las dificultades aumentan, si

(1) Strauss, *Leben Jesu*, 1864, IV, XIII.

se añaden las diferencias de tiempo y de lugar, de confesiones, sectas y partidos. Aquí se ve mejor que en otra parte que no hay ciencia alguna sin prejuicios (1). Aun las escuelas y direcciones teológicas influyen en el juicio. Este requiere discreción, pero no puede impedir una consideración histórica.

I. *Testimonios históricos*

2. El nombre de los cristianos.—Los cristianos tienen su *nombre* de *Cristo*, cuya religión profesan. El Cristianismo es la doctrina é institución que Cristo anunció y estableció, es la continuación de toda la obra de Cristo. «Sucedió que en Antioquía fué donde los discípulos empezaron á ser llamados cristianos (κριστιανοί)», dícese en los *Hechos de los Apóstoles* (XI, 26; XXVI, 28), significando con esto que los hermanos, los discípulos, los creyentes, los elegidos, los santos, recibieron de los paganos que quedaban fuera, probablemente de los romanos, esta irónica designación griega, del nombre de su Fundador y creído Redentor. Los cristianos se juzgaban dichosos de pertenecer á Cristo (I *Cor.*, III, 23); los paganos los llamaban en son de burla cristianos (I *Ped.*, IV, 16) ó crestianos, puesto que ellos pronunciaban Cristo ó Cresto. La etimología de la unción con aceite (2) (κρίεσθαι) resulta del nombre del Fundador. Ignacio, que usa mucho la palabra cristiano, fué el primero en emplear la palabra Cristianismo (3), y Tertuliano la de religión cristiana. «Nosotros los cristianos según la doctrina de Cristo, no somos otra cosa sino adoradores del rey y príncipe supremo; no otra cosa encontrarás tú

(1) *Grenzboten*, n. 50, 12 Dic. 1901, 513; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1902, 48; *Hist., pol. Bl.*, I, 1902; Hertling, *Literar. Rundschau*, 1900, n. 1, y los discursos pronunciados en el Congreso general de Koblenza, 1901, Breslau, 1902, y Köln, 1903; Furrer, *Vortrag*, Basilea, 1904.

(2) Just.. *Ap.*, 1, 4, 12; 2, 6; *Dial.*, 63, 117; Arístid., *Ap.*, 2, 6; Teóf., *Ad Autol.*, 1, 12; Tertul., *Apol.*, 3; *Ad nat.*, 1, 3. V. Kraus, *Realenzykl.*, I, 212, 220; Blass, *Hermes*, 1895, 465.

(3) *Ad Philad.*, 6, 1; *Ad Magn.*, 10, 13; *Ad Rom.*, 3, 3.

en esa religión (1).» En Oriente se les llama todavía *nazareos;* desde Juliano apareció el nombre de *galileos* (2).

Con esto se contesta fácil y sencillamente á la pregunta respecto al origen del Cristianismo, puesto que ninguna persona seria duda ya de que Jesucristo vivió en tiempo del emperador Tiberio, que murió bajo Poncio Pilato, que con él empezó el grandioso movimiento religioso que puede designarse con el nombre de Cristianismo, (3). Aun cuando la Sagrada Escritura no fuera un testimonio irrefutable, la Historia entera de los primeros siglos, haría ridícula toda objeción. Luego el Cristianismo es religión histórica, no edificio de pura fantasía. Desde el principio vivió en esta religión una personalidad: Cristo, que perdurará eternamente en la Iglesia.

Pero nuestra cuestión tiene todavía otro aspecto más difícil. No se trata únicamente de la realidad histórica del origen del Cristianismo; deben asimismo ser examinados la especie y manera de su origen y los *precedentes é influencias histórico-religiosas*, pues el Cristianismo debe entenderse también históricamente. Para este fin quizás sea mejor partir de los juicios de personajes que vivieron bastante próximos al Cristianismo, pero que estuvieron fuera de él. Prescindiendo del Talmud, que procura ignorar todo lo posible el desagradable advenimiento, y acoge solamente las tan insulsas como malévolas fábulas en lo tocante á Cristo (Panteras) y á los mineos (4) (¿pueblo del Min?),

---

(1) Arnob., *Adv. nat.*, I, 27. Parece que al principio sólo fueron llamados cristianos los paganos convertidos al Cristianismo. Harnak, *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jarhunderten*, 1902, 37, 394; 183, 430.

(2) V. el llamado Concilio Apostólico de Antioquía, Can. I.

(3) De igual manera Bruno Bauer, Havet, Loman, Pierson, Nabere y otros. Israel Sack, *Die altjüdische Religion im Uebergange vom Bibeltum zum Talmudismus*, 1889; Tannenberg, *Bibel*, 1894, 291; Kalthoff, (Brema) *Das Christusproblem*, [2] 1903; *Die Entstehung des Christentums*, 1904. Por lo contrario, *Syll.*, 7; Meffert, *Die geschichtliche Existenz Christi*, 1904; *Was wissen wir von Christus?*, 1904; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1904, 21, 588.

(4) Sepp, *Leben Jesu*, I,[4] 1898, 149; Kraus, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, 1902; Friedländer, *Der vochristliche jüdische Gnosticismus*, 1898. Con el nombre de mineos, entiende este autor no los cristianos, sino sola-

se presentan á nuestra consideración cuatro escritores: uno judío, Flavio Josefo, y tres paganos, Tácito, Suetonio y Plinio el Joven, á pesar de lo muy poco que se interesan el escritor judío por los galileos, y los escritores romanos por la Palestina. Sólo cuando el Cristianismo hubo traspasado de mucho los límites de Palestina, tuvieron noticia de él; pero sin conocer su importancia.

3. **Flavio Josefo sobre Jesucristo.**—Flavio Josefo dice en sus *Antigüedades judías*, escritas en el año 94 de nuestra era (1): «Por aquel tiempo vivió Jesús, hombre sabio, si es lícito llamarle hombre. Fué, en efecto, ejecutor de obras maravillosas, maestro de los hombres que aceptan gustosos la verdad. Atrajo á sí muchos judíos y también muchos helenos. Este era el Cristo. Y cuando Pilatos, en virtud de una acusación formulada por los hombres más notables de los nuestros, lo condenó á la cruz, no renunciaran á él los que primeramente lo habían amado; porque se les reapareció vivo al tercer día, tal como los Profetas divinos habían anunciado esta y otras mil maravillas sobre él. Todavía hoy la estirpe de los cristianos, como se les llama del nombre de él, no ha desaparecido.» Eusebio (2) fué el primero que citó este pasaje, y desde entonces acá ha sido adoptado, en general, por los escritores cristianos. El mismo Eusebio cita antes los hermosos pasajes de Josefo sobre Juan el Bautista, en los que se pinta la derrota de Herodes, al luchar contra el rey árabe Aretas, como castigo divino por el crimen cometido contra

---

mente los gnósticos cristianos; Schürer, en general, sólo á los infieles. La opinión de que son cristianos procede de S. Jerónimo (*Ep.*, 112, 13). Contra Friedländer, v. Bacher (*Rev. des étud. juivcs*, 1899, 38) y Herford, *Christianism in Talmud and Midrasch*, 1903.

(1) *Antiq.*, 18, 3, 3: *Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων. Καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰσέτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.*

(2) *Hist. eccl.*, 1, 11; *Dem. evang.*, 3, 5, 105.

Juan. De éste dice que fué hombre prodigioso, que excitaba á los judíos á la virtud, á fin de que, en justicia para consigo mismos y en piedad para con Dios, se sometiesen á un bautismo, que no servía para la remisión de los pecados, sino como signo exterior de la previa purificación del alma y como símbolo de unión (1). Termina Eusebio sus citas con esta observación: «Si, pues, este escritor de extirpe hebrea habla en sus libros de Juan el Bautista y de nuestro Redentor, ¿qué excusa queda á los que inventaron narraciones sobre él, para no ser convictos de impudencia?»

Pero en los tiempos modernos, por razones internas, se ha combatido muchísimo la legitimidad de los pasajes referentes á Jesús. Y, en efecto, no se acomodan al espíritu de Josefo. El reconocimiento de la índole divina, de la mesianidad, de la resurrección, y, con ella, del cumplimiento de las profecías, es, en verdad, sorprendente en boca de un fariseo y amigo de los romanos. Josefo eludió astutamente las esperanzas mesiánicas, no sólo por no lastimar la irritabilidad de los romanos y por adular á Vespasiano, sino también por su natural escéptico. Asimismo, en los pasajes relativos al Bautista pone de manifiesto solamente la índole moral de sus predicaciones, pero no quiere reconocer en él al precursor del Mesías. Orígenes observa expresamente que Josefo refiere el testimonio sobre Santiago, aunque no reconoce á Jesús como Mesías. Si, con muchos Padres, quiere entenderse el pasaje: «Este era el Cristo» no como opinión propia, sino como creencia popular ordinaria (2), no corresponde cumplidamente ni á la verdad histórica ni al contexto; y aun, según los Evangelios, diría demasiado, si con esta frase quería designar á Jesús como el Mesías de la fe popular, en el cual el pueblo judío de su tiempo hubiese reconocido al Mesías, largo

(1) *Antiq.*, 18, 5, 2. V. *Bell. Iud.*, 6, 5, 4; Oríg., *C. Celsum*, 1, 47; Reinach, *Rev. des étud. juives*, 1897, 1.

(2) Langen, *Judentum*, 442; Bole, Hurter y otros. V. *Theol. Quartalschr.*, 1823, 654; 1865, 51.

tiempo anunciado por los Profetas. Compárese con esto la conducta de los judíos descrita en el cuarto Evangelio y la manera como Filón concibió la idea del Mesías. Un judío escéptico de la elevada posición é índole de Josefo, hubiera dicho mejor: «No el Mesías de los judíos, sino el que ha dicho: *el Mesías soy de los judíos.*» (*Juan*, XIX, 21). Esto es lo que hubiera debibo esperarse de Josefo, aun cuando hubiera acogido las noticias sobre Jesús, el Bautista y Santiago por consideración á una «no insignificante fracción de la corte que no sentía hostilidad alguna contra el Cristianismo».

Mas, por otra parte, el pasaje de Eusebio, aceptado por él sin reservas, así como el referente al Bautista, es incontestable. Se encuentra siempre en los manuscritos, el más antiguo de los cuales es del siglo XI. Por consiguiente, es imposible que el pasaje entero ó la parte principal haya sido interpolada. Más todavía, sería muy extraño que Josefo, por el tiempo en que, reinando Domiciano, estalló ya la segunda persecución contra los cristianos, y era universalmente conocido en Palestina el origen de la «secta nazarena», no hubiera dado de ella noticia ninguna. Esto lo confirma el mismo Josefo también en la narración del martirio de Santiago, á quien llama hermano del supuesto Cristo (1). Por consiguiente, sería una arbitrariedad el considerar este suplemento, ó la narración entera, como invención judío-cristiana (2). Pero de aquí se infiere que la forma categórica de la expresión del primer pasaje es algo sospechosa. El aludir á la acusación de los notables entre los judíos, y á la obstinación con que los fieles á Jesús se adhirieron á su Maestro aun después de la muerte, prueba las huellas de un texto más antiguo (3). Esto re-

(1) 20, 9, 1: Τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ. *Orig. C. Cels.*, 1, 47; 2, 13.

(2) Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, 1872, 12; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, I, ³ 1901, 544; Zöckler, *Realenzykl.*, IX, ³ 3.

(3) Niesse, *Opp. Fl. Iosephi I*, 1887, LXIX; *De testimonio christiano quod est apud Iosephum Ant. Jud.*, 18, 63 sq. disputatio, 1893 (Progr.). Tiene el pasaje entero como una interpolación. El arquetipo del Códice quizás fué

cuerda las calumnias que, según Justino, trataron de esparcir los judíos de Jerusalén por toda la haz de la tierra, y también concuerda con la observación de Tácito de que esta abominable superstición se manifestaba de nuevo. En los posteriores manuscritos pudo tener fácil entrada semejante cambio. El no citarlo los Padres antes de Eusebio, especialmente Orígenes, que aduce los otros dos pasajes, es todavía una prueba de que el pasaje no es tan explícito como en el texto de Eusebio. El respeto á los judíos por convertir, para los cuales era Josefo un tirano, no hubiera detenido á estos Padres, puesto que en otras ocasiones no dejaron de emplear acerbas expresiones contra los judíos. Es más sorprendente que tampoco se cite con frecuencia á Josefo después de Eusebio. El contemporáneo de Josefo, Justo de Tiberíades, que hacia fines del año 100 escribió una crónica de los reyes judíos, nada dice de Jesús, «por causa del convulsivo judaísmo», en opinión de Focio. Se explica que no lo cite Filón por las circunstancias del tiempo.

4. Tácito Suetonio, Plinio.—Tácito (54-119), hablando (1) de los horrores de la persecución de los cristianos en tiempo de Nerón, dice que el autor del nombre cristiano fué

---

intercalado en el siglo II ó el III, la interpolación entre Orígenes y Eusebio. Este arquetipo se separó pronto en dos direcciones; la mejor está representada por RO (siglo XIV y XV, pero copiada de un códice del siglo X); la peor es más antigua, especialmente la traducción latina de Cassiodoro del siglo VI y MSP (siglos XIII y XIV). Aceptan una interpolación parcial, entre otros: A. Müller, *Christus bei Josephus Flavius, eine kritische Untersuchung als Beitrag zur Lösung der berührten Frage und zur Erforsung der Urgeschichte des Christentums*, [2] 1895; Gutchsmid, *Kleine Schriften*, IV, 1893, 352; Christ, *Griechische Literaturgesch.*, 1898, 646; Reinach, *Rev. des étud. juives*, 1897, 1. A favor de la genuinidad y la integridad, están: Kaulen, *Wetzer und Weltes Kirchenlex*, VI, [2] 1888; Hurter, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1890, 515; 1896, 584; Hettinger, *Fundamentaltheol.*,[2] 301; Bole, *Flavius Josephus über Christus und die Christen, in den Jüdisch. Altertümern*, p. 18, 3, 1896; Kneller, *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1897, 1, 161; Wilmers, *De Ecclesia Christi*, 1897, 323.

(1) *Annales*, 15, 44. Contra los que niegan la genuinidad, véase Arnold, *Die Neronische Christenverfolgung*, 1888. Weiss, *Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen in Römerreiche*, 1899; Harnack, *Mission*, 297: Tácito dice que el pueblo llamaba á los fieles *crestianos*, mas al fundador lo llama Cristo, no Cresto.

ajusticiado por el gobernador Poncio Pilato en el reinado de Tiberio. Pero si bien por entonces quedó sometida la perniciosa superstición, volvió á difundirse de nuevo, no sólo en Judea, lugar primitivo del mal, sino también en Roma, á donde afluían de todas partes y eran festejadas todas las cosas atroces y brutales.

Suetonio (75-160) habla (1) de la inquietudes que se difundieron á impulsos de Cresto (*impulsore Chresto*) entre los judíos romanos, probablemente hacia el año 50, y dieron motivo á la expulsión de ellos. En otro lugar llama á los cristianos perseguidos por Nerón, una raza de una nueva y nociva superstición. Que el nombre Cresto es otra pronunciación (itacismo) del nombre Cristo, no puede ofrecer duda según el testimonio de los Padres (2). Ora la causa de los tumultos dependiese de motivos religiosos, ora de cuestiones político-nacionales, no es pobable que Cresto haya de interpretarse en general sólo como Mesías, y no específicamente como el Cristo conocido. En lugar de ver en el Cresto de Suetonio un «judío sedicioso en Roma, que verdaderamente así se llamó (3),» es más natural suponer conocida la persona, y por esta causa no designada con más precisión. Sabemos además que también los cristianos judíos fueron sorprendidos por la prohibición (*Hechos*, XVIII, 1). Gratz, según su costumbre, dice que este sedicioso era un «apóstol cristiano llamado Cresto (4).»

Por último, Plinio, gobernador de Bitinia, escribe al emperador Trajano, hacia el año 112, que había dejado en libertad á los cristianos que, acusados, habían confesado su fe en los dioses, habían sacrificado á la efigie imperial y á los ídolos, y además habían maldecido á Cristo, á lo cual de ninguna manera querían someterse los que eran verdaderos cristianos; y que éstos habían confesado

(1) *Vita Claudii*, 25; *Vita Neronis*, 16.
(2) *Katholik*, I, 1878, 269.
(3) Meyer, *Römerbrief*, 5 1872, 27, n. 1; Schmidt, *Die Anfänge des Christentums in der Stadt Rom.*, 1879, 15; Harnack, *Altchristliche Literatur*, I, 1893, 866.
(4) *Geschichte des Judentums*, III, 3 1878, 392.

que se reunían en un día determinado, antes de la salida del sol, para cantar á Cristo himnos de alabanza como á un dios (1).

Como la correspondencia epistolar de Séneca con el Apóstol San Pablo es falsa, y, por lo mismo, como observa San Agustín, no se encuentra en ella mención alguna de los cristianos, solamente pueden verse en la misma simpatías y contactos con el Cristianismo. Adriano y Antonino promulgaron decretos (2).

El sirio Mara, en una carta á su hijo Serapio, menciona al «Rey sabio de los judíos,» después de cuya muerte fué suprimida la dignidad real de los judíos, pero todavía perdura en sus leyes. La época de este escrito fluctúa entre los años 73 y 170 (3).

Estos testimonios del escritor judío y de los paganos se remontan á la segunda mitad del siglo I, y ponen fuera de toda duda que en aquel tiempo, aun en círculos no cristianos, era universalmente conocida así la persona como la vida de Jesús. La indicación de Tácito respecto á la muerte de Jesús contiene á la par una fecha que proporciona al menos un punto de partida. Por muy escasos que sean estos informes, son testimonio del hecho de que el Cristianismo, fundado por Cristo y así llamado de su nombre, penetró en el mundo greco-romano como nuevo fenómeno religioso.

II. *Su relación con el judaísmo.*

5. Relación del Cristianismo con el Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento. El judío Celso. Orí-

(1) *Ep.*, 10, 96; Harnach, *Altchristliche Chronologie*, I, 1897, 256: entre 111 y 114; los Anales de Tácito, 115-117, Suetonio, 120.

(2) Betzinger, *Seneca-Album*, 1899, 212; Siebert, *Die ältesten Zeugnisse über das Christentum bei den römischen Schriftstellern*, 1897; Schultz, *Die ältesten Zeugnisse*, etc., 1897; Harnack, *Altchristliche Liter.*, I, 866; Funk, *Abhandlungen und Untersuchungen*, I, 1897, 330; *Kirchengeschichte*, 4 1902, 36.

(3) Cureton, *Spicilegium Syriacum*, 1855, XIII-XV, 70-76; Funk, *Kirchengeschichte*, 1902, 18; Harnack, *l. c.*, I, 763.

genes.—Los escritores sagrados nos dan informes más detallados del origen del Cristianismo. Jesús aparece como el Mesías de Israel enviado del Padre, y funda el reino de Dios en la tierra, en el que dominará hasta la consumación de los tiempos. Expone su doctrina, no como suya propia, sino como del Padre, que está en el cielo, y que le ha enviado. Pide para sus mandamientos la misma obediencia que Dios exigió en la Antigua Alianza para la Ley. Los Apóstoles son iniciados por El en los misterios del reino celestial, y le reconocen como Maestro. En Cristo se ha participado al género humano la más elevada Revelación (*Heb.*, I, 1. *Col.*, I, 19; II, 3; III, 9, 10), á El deben escuchar los discípulos (*Mat.*, XVII, 5). Con Cristo, el Hijo de Dios, empieza una nueva relación del hombre para con Dios, del Hijo para con su Padre celestial (*Mat.*, XI, 25 y sig.).

Pero si prescindimos también de estos testimonios propios, no podrá explicarse en manera alguna la fundación del Cristianismo, la cual, en razón de principio, está incontestablemente enlazada con la persona de Jesús. Sólo cabría pensar que Jesús mismo hubiese sacado su doctrina de la que había ido desenvolviéndose hasta El, y que, por su parte, á manera de un profeta iluminado ó de un filósofo ó teósofo genial, por propia intuición ó utilizando otras doctrinas del judaísmo y del paganismo, hubiera llevado á feliz término la evolución religiosa. Pero á ningún hijo de Israel le hubiera pasado por la cabeza la idea de fundar una religión nueva, puesto que la misma época mesiánica, con su nueva revelación, debía ser únicamente el perfeccionamiento de la religión antigua. Con todo, no falta hoy quien tiene como un «concepto admitido por todas las escuelas teológicas,» que Jesús no trajo doctrinas nuevas, sino que mostró en su persona una vida nueva con Dios y delante de Dios (1).

Pero los Padres pensaban de otro modo. Clara y concre-

(1). Holtzmann, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1891, 367; Harnack, *Dogmengesch.*, I,² 1888, 39.

tamente afirma San Ignacio que Cristo fué un hombre nuevo y perfecto, y el Cristianismo algo *nuevo*, algo universal para los creyentes de todas las lenguas; de suerte que adherirse á las máximas judías es una negación de la verdad y de la gracia de Cristo. «Es insensato nombrar á Jesucristo y judaizar, pues el Cristianismo (κριστιανισμός) no creyó en el judaísmo, sino el judaísmo en el Cristianismo, en el que todas las lenguas se unieron mediante la fe en Dios.» «La virginidad y el nacimiento de María, así como la muerte del Señor, tres misterios de grandeza que fueron consumados en el silencio de Dios... quedaron ocultos á los poderosos de este mundo. Con ello quedó destruída toda magia y se rompió todo vínculo de maldad; desde que Dios apareció en figura humana en la novedad de la vida eterna, ya no existe la ignorancia. Entonces tomó principio lo que estaba decretado en Dios.» Así, pues, el Cristianismo, bajo *este concepto de la historia de la religión*, no fué entendido por los contemporáneos.

Ya el *judío de Celso* dirigía á los cristianos este reproche [(1)]: «¿Cómo despreciáis precisamente las doctrinas salidas de nuestros santuarios, cuando á las vuestras no podéis atribuir otro origen que nuestra ley?» A lo que replica Orígenes: «Es cierto que las cosas santas de la ley mosaica y los escritos proféticos constituyen el fundamento de la religión cristiana, y que de ésta los iniciados progresan en la interpretación y comprensión de las Escrituras, buscando el secreto de la Revelación que estaba oculto por los siglos eternos; pero ahora ha sido revelado por la palabra de los Profetas y por la aparición de nuestro Señor Jesucristo, Con todo, no es cierto, como decís vosotros, que los que progresan, menosprecien la ley mosaica. Al contrario, la tienen en gran veneración, pues demuestran cuánta profundidad de sabias é inefables pala-

(1) *C. Celsum*, 2, 4; 5, 59. V. Ignac., *Ad Mag.*, 10, 3; *Ad Eph.*, 19; Eus., *Dem. ev.*, 1, 2, 9; 5, 2, 7; *Praep.*, 7-10; Allies, *The formation of Christendom*, I-VIII, 1865-1897. V. *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1897, 522; Brandt, *Die evangel. Geschichte und der Ursprung des Christentums*, 1893; Ottinger, *Theol. fundamentalis*, 1897, 605, 846.

bras encierran aquellas Escrituras que no son entendidas por los judíos, porque en la lectura se atienen á lo superficial y á lo fabuloso. ¿Por qué ha de parecer extraño que la ley sea el principio de nuestro dogma y de nuestro Evangelio, cuando nuestro Señor Jesucristo dice á los que no creían en El: «Si creyerais en Moisés, creeríais también en mí, pues él ha escrito sobre mí. Pero si no creéis sus escritos, ¿cómo habéis de creer mis palabras? Pero también Marcos, uno de los Evangelistas, dice: «Principio de nuestro Evangelio de Jesucristo, conforme á lo que está escrito en Isaías el Profeta...» Con lo cual enseña que el principio del Cristianismo depende de las Escrituras judías. Por consiguiente, ¿qué quiere reprocharnos el judío de Celso cuando dice: «Si precisamente alguno de vosotros predijo que el Hijo de Dios aparecería entre los hombres, ese fué Profeta nuestro y de nuestro Dios?» ¿En qué puede perjudicar al Cristianismo que fuese el judío Juan el que bautizó á Jesús? Pues de esto no se infiere que todo creyente, ora haya llegado al Cristianismo procedente de los paganos, ora de los judíos, deba observar la ley mosaica literalmente interpretada.»

6. **El sermón de la montaña.**—Poco hay que añadir á estas declaraciones de Orígenes. Cierto que la interpretación alegórica de la Escritura resplandece por medio de ellas, pero en sí no puede ni debe negarse la *correlación del Cristianismo con el judaísmo* (1). No se trata aquí de la correlación externa, porque en lo referente al nacimiento de Jesús de antigua estirpe judía, á su sujeción á los preceptos de la ley y á haberse convertido en modelo para los demás, pueden hallarse noticias en la historia de la infancia del Evangelio de San Lucas. Las recientes afirmaciones de que Jesús no fué judío, no se comprueban ni por su origen galileo (2), ni por las antiguas fábulas. La cues-

(1) Hackspill, *Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T.*, «*Rev. bibl.*», 1900, 564; Weiss, *Apologie*, III,³ 237; Schnedermann, *Der geschichtliche Christus und die christliche Glaubenslehre*, 1902.

(2) Chamberlain, *Grundlagen*, 211; Ihering, Häckel y otros.

ción se refiere principalmente á la *conexión interior* de la doctrina y de la moral. Jesús y los Apóstoles, no sólo reconocieron esta conexión, sino que la proclamaron considerando el Antiguo Testamento como revelación divina que incluía en germen el Nuevo Testamento, revelación del Hijo. En la Transfiguración se les mostró patente á los discípulos esta conexión, por la aparición de Moisés y Elías. San Lucas (IX, 31), designa como objeto de la conversación la partida para Jerusalén.

Basta señalar aquí las declaraciones más importantes que Jesús hizo respecto á su relación con la antigua ley. Jesús dice en el principio del sermón de la montaña: «No creáis que he venido á abrogar la ley ó los profetas. No he venido á abrogarlos, sino á darles cumplimiento. En verdad os digo que hasta que pase el cielo y la tierra, no pasará de la ley ni un punto ni una tilde, sin que todo sea cumplido. Por consiguiente, quien quebrantase uno de estos pensamientos muy pequeños y enseñare así á los hombres, muy pequeño será llamado en el reino de los cielos. Mas quien hiciere y enseñare, éste será llamado grande en el reino de los cielos» (*Mat.*, V, 17-19). Según esto, podría parecer que Jesús sólo quiso restablecer y honrar la ley prohibitiva y los Profetas, por lo cual varios exégetas (Weizsäcker, Sepp) interpretaron los vers. 18 y 19 como palabras de los fariseos; y aun podría hallarse un refuerzo á esta opinión alegando que Jesús se muestra siempre en todo «perfecto judío», y exige de otros hasta el cumplimiento de la ley ceremonial [1]. También parecería que Jesús sólo quiso recusar las falsas interpretaciones farisaicas de la ley y las tradiciones y superfetaciones humanas de los judíos, cuando en la continuación del susodicho tema del sermón de la montaña prosigue en la forma usual del Talmud contra las escuelas y las reglas de los antiguos:

(1) *Mat.*, V, 23; VII, 23; XIII, 41; XIX, 17; XXI, 12; XXII, 34; XXIII, 28; *Luc.*, IV, 4, 8, 12; X, 26; XVI, 29; XVIII, 31; XXIV, 44. V. *Mat.*, XIX, 28; XX, 20; *Mar.*, X, 35; Agust., *C. Faust. Man.*, 18, 1, 19, 7; Chemnitius, *Loci Theol. ed. Leyser*, III, 86; Sepp, *Leben Jesu*, III, [4] 131; Weiss, *Leben Jesu*, I, 523, 543.

«Porque os digo, que si vuestra justicia no fuese más perfecta que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.» Por este motivo, opinan muchos exégetas que el sermón de la montaña, que, por razones objetivas, es puesto por San Mateo á la cabeza de su elegante descripción de la vida pública de Jesús, tiene en absoluto una orientación antifarisaica.

Esta opinión halla confirmación en algunas partes, pero no precisamente en la principal. En ésta, la *ley antigua* y la *nueva*, el antiguo legislador y la autoridad de Jesús, se oponen tan formalmente entre sí, que en ella ha de buscarse el punto capital de toda la comparación. La forma literal del contenido también confirma la explicación. Si á continuación se excluyen las superfetaciones fariseas, es una consecuencia tan natural del principio establecido, que no puede conmover el concepto principal. Quedan siempre como idea fundamental las palabras del Apóstol San Juan: «Porque la ley fué dada por Moisés, mas la gracia y la verdad fué hecha por Jesucristo» (I, 17). Ya no es la letra de la ley la que decide, sino el espíritu; ya no basta la observancia exterior de la ley, sino que es preciso que el espíritu y el corazón estén penetrados de santa intención. El pensamiento, el deseo, la mirada, no son menos reprobables y punibles que la infracción externa. Todo el árbol debe transformarse, porque sólo el árbol bueno puede dar buen fruto. En un vestido viejo no se ponen remiendos nuevos, ni se echa vino nuevo en odre viejo. También puede interpretarse como antifarisaica la reprobación de los dones hipócritas (*Mat.*, XV, 5), la indiferencia respecto á la contaminación por los alimentos (*Ibid.*, XV, 11) y los ayunos practicados entonces por los judíos (*Ibid.*, IX, 14 y sigs.), aunque las máximas dictadas allí referentes á la verdadera pureza del corazón y al ánimo recto y sincera intención en los ayunos, nos eleva más alto que la ley; mas como quiera que sea, Jesús, en otras sentencias (*Mat.*, XI, 27; XII, 41 y sig. *Luc.*, XI, 31 y sig. *Mat.*, XIII, 11), y en la exposición de sus principios, abro-

ga precisamente la ley formal al infundirle el nuevo espíritu, la nueva revelación.

7. Jesús y los Profetas.—Por este motivo, decía el maniqueo Fausto á San Agustín: «Si este pasaje (*Mat.*, V, 17) no significa otra cosa, te contraría á ti no menos que á mí el creer que haya sido dicho por Cristo. Porque los dos somos cristianos, en el supuesto de que creemos que Cristo vino para destruir la ley.» San Agustín le recuerda la significación típica y metafórica de la ley antigua, y á *Jer.*, XXXI, 32. *Ez.*, XI, 19. II *Cor.*, III, 3. Pero al mismo tiempo observa también que sólo en Cristo y en la Iglesia ha de encontrarse el verdadero cumplimiento.

Por consiguiente, mediante la palabra y el ejemplo de Cristo, queda refutado lo que Renán y otros dicen: «El Cristianismo primitivo no es otra cosa sino el judaísmo.» Esto no obstante, Renán (1) mismo admite que Jesús representa el rompimiento con el espíritu judío. «El parsismo, el helenismo y el judaísmo hubieran podido armonizarse bajo todas las formas, y la doctrina de la resurrección y del Logos hubiera podido desarrollarse durante siglos, sin producir este hecho fecundo, singular, grandioso, que se llama Cristianismo.» Así como la formación del Cristianismo es el «hecho más importante» de la historia de la religión en el mundo, así es también, á pesar de todo paralelo, un milagro.

Jesús dice con los Profetas: «Misericordia quiero, y no sacrificios» (*Mat.*, IX, 13; XII, 7. *Marc.*, XII, 33); con los Profetas pide ante todas cosas la adoración del único Dios verdadero; «porque en esto consiste la vida eterna, en que te conozcan á ti solo Dios verdadero;» así rogaba á su Padre en el cielo. Mas añade: «y al que Tú enviaste» (*Juan*, XVII, 3). Por tanto, Jesús vino á cumplir la ley y los Profetas; pero á cumplirla en el sentido que los Profetas predijeron para el tiempo mesiánico. Un nuevo corazón y un nuevo espíritu hay que dar á los hombres, si han de seguir

(1) *Vie de Jésus*, 1864, XXXVI, 295; Pascal, *Pensées*, II, 14; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 62, 214; Harnack, *Das Wessen des Christentums*, 30.

verdadera y espiritualmente la ley, porque es preciso que *adoren al Dios espiritual en espíritu y en verdad* (*Juan*, IV, 24). Los elementos de la Ley destinados tan sólo á servir de preparación, cumplieron ya su fin y debían cesar con la aparición del Mesías; pero los demás fueron elevados en su motivo y en su fin á un grado superior. La Ley fué escrita en la tabla del corazón humano, mas el Espíritu de Dios dió la luz y la fuerza para la peregrinación por la vida. El Señor mismo expuso este concepto con respecto á la ley del sábado. Por consideraciones superiores, pudo prescindir de ella; porque no sólo la naturaleza y la salvación del hombre preceden á la ley positiva, no sólo el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado, sino que el Hijo del hombre es también Señor del sábado (*Mar.*, II, 28. *Mat.*, XII, 8). Como el Padre obra hasta ahora, así obra también el Hijo (*Juan*, V, 17). Por lo cual los judíos acusaron á Jesús de que quería destruir el Templo y cambiar los mandamientos de Moisés (*Hechos*, VI, 14.)

8. **Letra y espíritu.**—Pero hasta después de la *venida del Espíritu* no fué posible distinguir más exactamente estas dos formas inmediatas de proposiciones y acelerar el tránsito de la religión muerta á la religión viva. Durante mucho tiempo observaron todavía los discípulos, tanto como fué posible, la ley judía. La violenta separación ocurrió sólo cuando, con la destrucción del santuario nacional, Dios mismo rechazó al pueblo de Israel á la faz de sus enemigos. Fué necesaria una revelacion especial para que San Pedro acogiese al pagano Cornelio en la comunidad cristiana. Sólo por efecto de la *misión entre los paganos*, y sobre todo por la penetración especulativa del Antiguo Testamento por el Apóstol San Pablo, iluminado divinamente, se produjo un cambio esencial en cuanto que los cristianos-paganos sólo tenían que observar al principio los cuatro mandamientos del Concilio Apostólico. Pero pronto cayeron éstos también en desuso. San Pablo introdujo el nuevo espíritu de la ley, al aplicar la explicación alegórica á todo el Antiguo Testamento y al interpretar típicamen-

te los acontecimientos históricos (I *Cor.*, X, 1 y sigs. *Gál.*, IV, 21 y sigs.). De este modo le fué posible hallar simbolizado todo el espíritu y riqueza de la doctrina de Cristo en el Antiguo Testamento, y, esto no obstante, representar el Cristianismo como el término (fin) de la Ley (*Rom.*, X, 4), como una doctrina nueva, como el reino de la gracia, no de la Ley. La Ley es santa y buena (*Rom.*, VII, 10-12), pero el creyente no está supeditado á la Ley, sino á la gracia. La Ley es un preceptor que conduce á Cristo, pero desde que vino la fe, no estamos bajo el ayo (*Gál.*, III, 25). La Ley ha sido dada por la multiplicación de los pecados [1], porque debía hacer más viva la conciencia del pecado y la necesidad de la redención.

La distinción entre letra y espíritu, entre humano y divino, entre transitorio y duradero, basta para poner en claro la conexión y la diferencia; pero el sentido profundo no fué descubierto sino por Cristo, que trajo el nuevo espíritu. Jesús da á los suyos un *mandamiento nuevo*, un mandamiento que, en este sentido y en este espíritu, no se había dado antes, el mandamiento del *amor fraternal*, del *amor del prójimo universal* (*Juan*, XIII, 34; I *Juan*, II, 7; III, 11, 14, 18; IV, 7; II *Juan*, V; *Rom.*, XIII, 8; *Sant.*, II, 13), porque Dios es (el) amor (I *Juan*, III, 16). No ha de considerarse solamente el Antiguo Testamento desde el punto de vista de la profecía, y el Nuevo desde el de su cumplimiento, ni poner la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo en la diversidad de los bienes de la gracia, «como si el Cristianismo hubiera sustituído al bien salvador puramente natural de la religión israelita, el bien salvador puramente espiritual y moral [2]». La primera opinión desconoce la profunda diferencia entre ambos Testamentos, la otra la exagera. Verdad es que la religión cristiana no es algo absolutamente nuevo, puesto que más bien ha brota-

(1) *Rom.*, IV, 15; V, 20; VII, 13; *Gal.*, III, 10, 13, 19, 22. V. Oríg., *In ep. ad Rom.*, III, 8; Agust., *De Spir. et litt.*, 15; Petavius, *De lege et gratia*, 1, 6, 6; Weizäcker, *Apol. Zeitälter*, [2] 1892, 135.
(2) Stade, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, 199.

do del suelo del judaísmo, y ha desarrollado y perfeccionado las verdades religiosas del Antiguo Testamento; pero se eleva en gran manera sobre el judaísmo, y no sólo en cuanto éste se opone á semejante progreso, sino también en cuanto la forma del judaísmo es preparación para el Cristianismo. No es permitido espiritualizar y sublimar el punto de mira tradicional, pero no debe perderse de vista el nuevo principio del perfecto amor de Dios y de los hombres. De este modo fundó Jesús una vida nueva en el seno de la especie humana, y su predicación es un Evangelio y un consuelo para los pobres y los pecadores [1].

Los *apologistas*, en la lucha contra el gnosticismo dualístico, exageraron frecuentemente la concordancia; pero sin desconocer las alteraciones que necesariamente debía aportar la religión cristiana universal [2]. Con todo, los Padres en general están más inclinados á utilizar el contraste con la Antigua Alianza, pues siguiendo el ejemplo de San Pablo, hacen resaltar la nueva ley frente á la antigua, y ven en Jesucristo al nuevo legislador (*Deut.*, XVIII, 15). Verdad es que la vida según la ley de la Antigua Alianza, era la que Dios quería, pero no en el sentido propio, sino únicamente como concesión á la debilidad de los judíos. Lo perfecto, lo propiamente agradable á Dios, está en la Nueva Alianza [3]. Lo nuevo reside señaladamente en la ley de libertad, en la revelación por medio del Hombre-Dios y en la redención.

9. Universalismo.—En particular es fácil demostrar que la *doctrina* y *moral* del Cristianismo son mucho más sublimes que las del Antiguo Testamento. El *universalismo* en el espacio, que es un distintivo del Cristianismo, fué anunciado por el Señor, quien, como Mesías de Israel, se li-

(1 *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 212.

(2) Iren., 4, 34, 16; 36, 4; Tert., *Adv. Marc.*, 4, 1, 11, 5, 2; Oríg., *C. Celsum*, 7, 26; Eus., *Praep. ev.* 1, 7, 10; *Hist. eccles.*, 1, 4; más fuerte, *Dem.*, 1, 2, 1, 7; Agust., *C. Faust. Man.*, 19, 28; *C. Adim.*, 3; Harnack, *Dogmengesch.*, I, 531; Zöllig, *Die Inspir. des Orig.*, 1902, 26, 37.

(3) Cris., *In ep. ad Rom. Hom.*, 20, 3; Petav., *De lege et gratia*, 1, 7, 7, 8, 3.

mitó á Palestina (*Mat.*, X, 1 y sigs., 23; XV, 24; XIX, 28; XXIV, 20), con las palabras á la samaritana en la fuente de Jacob: «Mujer, créeme, que viene la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre.» (*Juan*, IV, 21; véase XII, 20; II *Cor.*, III, 17; *Gál.*, III, 28; *Rom.*, X, 12; I *Cor.*, XII, 13). Los Apóstoles fueron encargados de la ejecución de esto (*Mat.*, XXVIII, 19; *Marc.*, XVI, 15; *Luc.*, XXIV, 47). No es permitido eliminar sin más ni más estas palabras. El «Transfigurado» fué quien dió tal orden, pero no por esto se puso en contradicción consigo mismo. Cierto que también de esto se encuentran las premisas en el Antiguo Testamento, así en los Salmos como en los Profetas; pero son premisas proféticas, profecías del universalismo de la fe y del culto para el tiempo mesiánico, profecías de un sacrificio puro é inmaculado, que en todas partes será ofrecido al nombre de Jahvé; mas el mismo pueblo israelita nunca pudo elevarse por sí solo hasta este concepto de sus Profetas. El Evangelio, hecho para toda la especie humana, es algo distinto de la sencilla resurrección de los Profetas en figura gloriosa, por más que en los Profetas, que el Señor conocía muy bien, deban reconocerse, sin género alguno de duda, los fundamentos de aquél.

Verdad es que los Profetas conocen también la relación de Dios con el israelita como individuo (véase *Salm.* XLI, XLII, LXXI, LXXXIII), pero tienen principalmente á la vista el pueblo entero en su destino mesiánico; por lo contrario, Jesús se ocupa en el fin del *individuo*, en el bien espiritual y eterno de las *almas*, de cada alma y de todas las almas. El individualismo está unido de la manera más feliz con el universalismo. En la diáspora queda también limitada la religión judía á los judíos. A pesar de la gran propensión hacia la religión judía en aquel tiempo (1), los prosélitos sólo formaban un suplemento. Pero es por lo menos una exageración el colocar en esta propensión del judaísmo posterior hacia el universalismo, el puente de la

(1) Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, III, ³ 102; Weber, *Die altsynag.-paläst. Theol.*, ² 1896, 64; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 64, 277.

religión nacional á la universal del Cristianismo. Como la esperanza mesiánica (*Gén.*, XII, 3), puede considerarse aquélla como preparación, pero no como explicación suficiente; puesto que el judaísmo estaba tan poco dispuesto á levantar este supuesto puente, que más bien se afirmaba en su estado de exclusivismo y aislamiento. Los mismos apóstoles primitivos no se encontraron sino lentamente dentro de este universalismo falto de distinción. El curso de los acontecimientos y la obra de San Pablo abriéronles enteramente la entrada en la misión universal predicha por Cristo (*Mat.*, V, 14; VIII, 11; XIII, 38; XXIV, 14; *Luc.*, XIII, 29; IV, 25; XI, 31, 32). Como Jesús, debieron ellos dirigirse, en primer lugar, á los judíos. A pesar de esto, también Mateo y Marcos, en las palabras y en la historia de Jesús, aluden al apostolado entre los gentiles (1).

10. La Jerusalén celestial.—El judío de Celso se burló de la vida pobre de Jesús y de las *mezquinas doctrinas* del Cristianismo, y ridiculizó lo que enseñaban los cristianos respecto á la *resurrección de los muertos*, la *justicia divina*, el *premio de los justos* y el *castigo de los malos* en el fuego eterno. Con afirmar, dice Orígenes, que los cristianos nada nuevo enseñaban sobre estas cosas, creyó aniquilar enteramente al Cristianismo (2). Más bien ha de decir, opina el mismo Padre de la Iglesia, que nuestro Jesús, como viera que nada se hacía por los judíos de lo que corresponde á las doctrinas proféticas, enseñó, en forma de parábola, que el reino de Dios sería quitado á los judíos y dado á los gentiles. Por esta razón, puede decirse ahora que los judíos no tienen sino fábulas y disparates, porque carecen de la luz de la inteligencia que podría conducirlos

(1) Por lo contrario, Harnack, *Die Mission und Ausbreit. d. Christentums*, 1902, 25. Contra él Bornhäuser, *Wollte Jesus die Heidenmission? Eine moderne theologisch. Frage für die Missiongemeinde beantwortet*, 1903. V. también Rose, *Études sur les Évangiles*, 1902, 116; *Civiltà Cattolica*, 21 Mayo 1904, 421.

(2) *C. Cels.*, 2, 5; v. 3, 78; 5, 14-24; Zöllig, *Die Inspir. des Orig.*, 40; Muth, *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum*, 1899, 57.

á la comprensión de las Sagradas Escrituras. Pero en los cristianos está la verdad, por la cual el espíritu y el corazón se ensalzan y se elevan sobre sí mismos, porque están seguros de que poseen una ciudad celestial, nó una terrenal como los judíos.

En efecto, por esta causa es posible el universalismo cristiano, puesto que conoce una *Jerusalén celestial, no terrenal*, porque es una religión espiritual que no está ligada á ningún lugar. Por consiguiente, Cristo fué el primero que anunció el reino del cielo, y que aclaró por medio del Espíritu la palabra simbólica y obscura de los Profetas. La admisión de la doctrina del Logos en el cuarto Evangelio demuestra cómo satisface el espíritu cristiano á la necesidad general del mundo filosófico. La fe en la resurrección de los muertos en el juicio final, así como en la supervivencia del alma, sólo por medio de Jesús obtuvo aquella base inconmovible que tan necesaria es al creyente, si ha de mantenerse firme en medio de las acometidas interiores y exteriores de la vida. La Jerusalén celestial es ahora el fin de todos, y Cristo, que vino al mundo como redentor de todos los hombres, fué el primero que señaló el camino y volverá á venir como Juez.

Esto es más aplicable todavía á los misterios propiamente dichos del Cristianismo. Lo que Dios preparó desde la eternidad para los que le aman, ningún ojo lo vió, ninguna oreja lo oyó, á ningún sentido de hombre llegó; mas Dios nos lo reveló á nosotros por su Espíritu, que lo escudriña todo, hasta las profundidades de la divinidad (I *Cor.*, II, 7 10). Nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu Divino, á fin de conocer lo que Dios nos ha dado. Esta es la predicación de Jesucristo, según la manifestación del misterio escondido desde tiempos eternos, pero que ahora se ha descubierto por las Escrituras de los Profetas (*Rom.*, XVI, 25). Los misterios de la Encarnación y de la Trinidad están en primer término. «Fuera de la Trinidad, ¿qué diferencia hay entre nosotros y los judíos?—pregunta Tertuliano—¿Qué necesidad hay

del Evangelio, si no ha de representarnos en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, en los tres en que se cree, un solo Dios [1]?»

11. **Misterios del Cristianismo. La Encarnación de Jesús.**—El misterio de la *Encarnación* constituye ya para la más antigua cristiandad el dogma central de su fe, en el cual descansa el de la redención y el de la gracia. No sin razón, de la importancia de la obra redentora, dedujeron de buen grado los Padres la persona y naturalezas en Cristo. Convencidos de que sólo en nosotros puede ser redimido, es decir, librado del pecado y de sus consecuencias, lo que Cristo había aceptado, defendieron desde Ignacio la verdadera humanidad de Jesús contra los gnósticos y los maniqueos, y la perfecta naturaleza humana contra los arrianos, los apolinaristas y los monotelistas. Pero convencidos también de que sólo un Dios puede librar al género humano pecador de la servidumbre del diablo, del pecado y de la muerte, y de que sólo un Dios podía satisfacer la infinita justicia de Dios, defendieron con todas sus fuerzas la perfecta divinidad de Cristo.

En vano se busca este dogma central en el *judaísmo*. Existen predicciones proféticas que representan al Mesías como el hombre del dolor, y al propio tiempo como rey celestial é hijo de Dios, que permite al Hijo del hombre elevarse sobre nubes del cielo; mas estas profecías no nos dan sino rasgos de la fúlgida imagen que mostró la Encarnación en toda su plenitud. Los libros de la Sabiduría aluden á la personificación de la sabiduría divina y de la palabra divina, pero no le atribuyen relación alguna con el Mesías y la apartan aún más de lo terreno, de lo humano. Al mayor de los Profetas le hubiera sido imposible reunir con sus propias fuerzas estos atributos en el Logos, que se hizo carne; hubiera sido imposible elevar á esta fe á los discípulos sin un ejemplo viviente. Los Padres encontraron en

(1) Tert., *Adv. Prax.*, 31; Tom., *S. th.*, 1, 2, q. 107 a.; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, III, 915, 931; Scheeben, *Die Geheimnisse des Christentums*, [2] 1898, 109, 279; Janssens, *De Deo trino*, 1900, 354.

las Escrituras la misma fe en el Cristo futuro y en el venido, porque las interpretaron conforme á su cumplimiento.

Este dogma repugnaba á los judíos más que todo lo que enseñó Jesús. En la invocación de Jesús al Padre, trataban de ver una blasfemia, porque Jesús, á pesar de ser hombre, se hacía Dios á sí mismo; lo condenaron por blasfemo, puesto que se aplicaba á sí mismo el descenso del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo. Tan lejos estaba Filón de creer en una encarnación de su indeterminado Logos, que este concepto no halló lugar en su sistema. Su teoría del Logos es filosófica, no religiosa, se refiere á la Creación, no á la entrega de Dios al hombre, del hombre á Dios. El neoplatonismo tampoco conoce la Encarnación. No quiere hacer de Dios un hombre, sino del hombre un Dios. Asimismo, la posterior *teología judía*, tanto el *Talmud*, como la *Cábala*, no tiene puesto para la Encarnación. Trifón no sólo la cree maravillosa, sino insensata. Orígenes [1] dice que todavía no ha oído de ningún judío la afirmación de que el Verbo es el Hijo de Dios, á pesar de haber hablado con muchos judíos que se contaban entre los sabios é instruídos. Gregorio de Nisa dice que así los judíos como los paganos niegan la Encarnación.

Pero quien afirme que *este dogma es extraño al Cristianismo primitivo*, y excluya al Hijo del Evangelio de Jesús sobre el Padre, aleja sin duda el obstáculo, pero no sólo contradice directamente la Sagrada Escritura y la Tradición, sino que hace incomprensible toda la esencia, toda la fuerza del Cristianismo, y ofrece á la época posterior un medio de instrucción religiosa que no conoció la edad apostólica. En efecto, el dogma de la Encarnación no es un simple dogma teórico ó un tipo moral para la teandria ética de las personas animadas del mismo espíritu, no; es una *fuerza vital* que funda, rige y fortalece

(1) *C. Celsum*, 2, 31; 3, 22; 4, 2. V. Agust., *De civ. Dei*, 7, 21, 9; *In Joann. tr.*, 45, 9; *Neue Jarb. f. deutsche Theol.*, 1893, 381. Réville (*Le IV Évangile*. 1900, 93) llama á Filón el mayor precursor de Cristo, más debe admitir la muy notable independencia de los Evangelistas. V. Grill, *Untersuchungen über die Enstehung des IV Evang.*, I, 1902, 170.

la vida cristiana. El Hombre-Dios es aquel del cual procede la vida cristiana, es, por decirlo así, el que perdura y obra en su Iglesia. En la unión del fiel con el Hijo de Dios encarnado y con su institución, está vinculada la salvación. El dogma y la historia no deben separarse en el Cristianismo. El «núcleo de la religión cristiana» no puede separarse de los hechos é instituciones externas de la salvación. El Cristianismo no conoce la diferencia entre religión popular y religión personal «subjetiva» de los sabios. Quien arrebate á la persona de Jesús su situación central, desgarra el corazón de la doctrina cristiana [1]. De este modo, al referirle todo al Redentor Jesucristo, se diferencia el Cristianismo de toda otra religión monoteísta con fundador propio (Moisés, Mahoma). No sólo la personalidad de Jesús, la fuerza moral y el amor, son los que, en oposición á la autoridad teocrática, operan la transformación [2], sino que la fuerza divina se apodera del espíritu y del corazón. Por consiguiente, no hay que afirmar que la predicación de Jesús fué únicamente algo transitorio, algo que duró tan sólo el tiempo que el Señor estuvo presente y obró inmediatamente; Jesús no sólo puso al alcance de los hombres el gran problema, no sólo prometió al hombre la misericordia y la gracia de Dios y exigió la distinción entre Dios y el mundo, sino que se presentó como Maestro y Señor.

12. La Santísima Trinidad.—La doctrina de la Encarnación está en conexión con el dogma de la *Trinidad*, del cual hay, en efecto, claras huellas en el Antiguo Testamento. Verdad es que lo que se dice del Verbo de Dios en las antiguas Escrituras y también en los Salmos, no conduce hasta la distinción personal entre Dios y su palabra;

---

(1) Tomassín, *De Incarnat.*, I, 12: *magisterium et auditorium* (Agust., *Ep.*, 137, 3, 12).

(2) Harnack, *Wessen des Christentums*, 29, 81. V. Schell, *Christus und seine weltgeschichtliche Bedeutung*, 1903, 16; Dorner, *Religionsphilosophie*, 139, 275; Abert, *Das Wessen des Christentums nach Thomas von Aquin*, 1901; Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, 1904, 70.

las descripciones del libro de Job no pasan de ser una personificación; algo más allá van los libros de la Sabiduría, cuando nos pintan la sabiduría increada ó creada (dispuesta) antes que todas las criaturas, como reflejo de la majestad divina y como emanación de la sabiduría de Dios, y la ponen en tan íntima relación con la actividad creadora divina, que no puede negarse, por lo menos en los pasajes principales, que es el paso de la personificación á la hipóstasis. Pero ¡cuánta distancia hay todavía de esto al dogma del Logos de San Juan y aun á la concepción de San Pablo en sus primeras epístolas! Aún aparece más significativa la diferencia respecto á la tercera persona de la Trinidad, el *Espíritu Santo.* El Espíritu Divino se nombra frecuentemente en el Antiguo Testamento; pero aunque, mirada á la luz del Nuevo Testamento, es posible reconocer en estos pasajes la persona del Espíritu Santo, no debe confundirse según este respecto con el del monoteísmo mosaico, tanto más cuanto en el mismo Cristianismo, el dogma de la persona del Espíritu Santo llegó relativamente tarde á la mayor perfección.

Pero ya el mandato bautismal del Señor: «Id y enseñad á todas las gentes y bautizadlas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», que críticamente es inexpugnable [(1)], demuestra cuán claramente se diferencia el monoteísmo cristiano, con su triple personificación, del monoteísmo de Moisés, que sólo en algunas formas del plural apunta á la pluralidad de personas. No está excluído sino encerrado en éste, pero no se ha desarrollado por sí mismo, ni por propia intuición ó reflexión de los hombres. En esto puede decirse, en verdad, que el inventor hubiera sido más grande que el héroe mismo.

Jesús alaba al *Padre* porque ocultó esto á los prudentes y á los sabios y lo reveló á los pequeños. «Mi padre puso en mis manos todas las cosas. Y nadie conoce al Hijo, sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre, sino el Hijo, y

(1) Conybeare (*Zeit. schrif. f. d. neutest. Wiss.*, 1901, 275) sólo puede referirse á Eusebio. Riggenbach, *Der trinitar. Taufbefhel*, 1903 y 1904.

aquel á quien lo quisiere revelar al Hijo.» (*Mat.*, XI, 27). Y San Juan termina su prólogo con las palabras: «Nadie vió jamás á Dios; el Hijo unigénito que está en el seno del Padre, lo ha declarado así.» (I, 18). En todo el cuarto Evangelio puede reconocerse esta *unión del conocimiento del Hijo con el del Padre.* ¿No debe verse manifiesto en esto el hecho de que sólo mediante la Encarnación tuvo lugar la revelación perfecta del misterio de la Trinidad? Por este motivo, Gregorio de Nisa podía replicar á Eunomio, que si él, bajo su único Dios, imaginaba al Padre, estaba en esto de acuerdo con la Iglesia católica y debía luchar con los judíos y los hipsistianos, que no aceptaban al Padre. «Pero el cristiano, si no cree en el Padre, no es cristiano.» Mediante esta admirable filiación de Jesús, se da á la vez al creyente el modelo y la fuerza para servir á Dios como á su Padre en espíritu de amor y de piedad. De este modo dióse á la luz el «núcleo de la religión de Israel» y quedó fundada la religión universal (1), que no sólo llega á ser, sino que es, la religión del Hijo.

13. La moral del Cristianismo.—La *Ley* no puede separarse de la doctrina. En la Sagrada Escritura toda verdad es á la vez verdad práctica y regla de vida. La *moral del Cristianismo*, á pesar de todo lo que la precede en el Antiguo Testamento, está tan elevada como el espíritu sobre la letra. Verdad es que la moral judía (la ley judía) era de una pureza no superada hasta entonces; cierto que estaba en aquel tiempo á una altura sin igual (2), si se compara con la moral pagana; pero es exagerado el pensar que el Cristianismo sólo tenía necesidad de conservarla y darle la última mano para llevarla á la perfección.

---

(1) Harnack, *Miss.*, 30; *Wessen d. Christentums*, 79; Dorner, *Religionsphil.*, 115, 380; Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius*, 1903, 118; Rose, *Études*, 130.

(2) Vigouroux, *Bibel*, III, 5; Mach, *Notwendigk. d. Offenbarung*, 261; Schultz, *Die Motive zum sisttlichen Handeln in dem vorchristl. Israel*, «*Stud. u. Krit.*», 1892, 7; Dillmann, *Handbuch*, 424; Jos., *C. Apion.*, 2. 15; Orig., *C. Cels.*, 5, 42; Agust., *De moribus ecclesiae libri duo; in Ps.* LXXIII, 2.

Hoy no puede ya negarse ciertamente que la civilización griega, y lo que es más aún, la cristiana, está obligada, en parte, á la semita; pero no se deduce de esto que no exista diferencia importante entre la moral judía y la cristiana.

Sin duda que las llamadas leyes morales tienen también pleno y entero valor para el Cristianismo; pero no son más que la formulación positiva de lo que está escrito en el corazón del hombre. El Decálogo es el contenido y la formulación positiva de la ley natural. Pero la *concepción esencial y en todo espiritual* del Cristianismo, supera en mucho á la del Antiguo Testamento. Se está hoy con razón muy lejos de acusar con ligereza á la doctrina moral hebrea de legalismo, y de asimilar el elemento ceremonial al religioso-moral; pero no se ha evitado el otro extremo de conceder al Cristianismo menos de lo que le corresponde en la formación del corazón. El Apóstol San Pablo conoció seguramente la Ley, pero él fué precisamente quien hizo resaltar la santurronería exterior como carácter esencial de la Ley antigua (*Rom.*, II, 11 y sigs.). Los Profetas contribuyeron mucho á profundizar más la Ley; son ciertamente admirables estas palabras: «Dios te ha mostrado ¡oh hombre! lo que es bueno. Lo que Jahvé exige de ti, que hagas justicia y ames la misericordia, y que camines solícito con tu Dios» (*Mich.*, VI, 8. *Os.*, VI, 6. *Is.*, I, 58); no sin razón se ha dicho que «generalmente en el mayor de todos los Profetas vemos prosperar la pureza y espiritualidad del mosaísmo á tal altura, que está ya poco distante del grado religioso alcanzado después por el Cristianismo (1);» pero en esto tampoco ha de perderse de vista la índole profética y mesiánica. Todo lo que se dijo del siervo de Dios, recibió por vez primera su cumplimiento y su fuerza vital en Jesús. Porque el concepto de la expiación no ritual, sino moral, la resignación del justo, es decir, del

(1) Pfleiderer, *Die Geschichte der Religion*, II, 331. V. también Kuenen, *Volksrel.*, 185; Espinosa, *Theol. prakt. Trakt.*, 13, 14 (*Reclam*, 263, 272). Contra Renán, que llama al Cristianismo obra maestra del judaísmo, que encuentra á Jesús todo en Isaías, etc., véase Chamberlain, *Grundlagen*, 225. Grimm, *Die Ethik Jesu Christi*, 1903; Kautzsch, *Bibelw.*, 76.

verdadero Israel devoto de Dios y la perfección de la gracia, sólo hallan su explicación en Cristo.

14. **Amor de Dios y del prójimo.**—Ya se ha mencionado el *amor de Dios y del prójimo.* Para poder apreciar este principio fundamental de la moral cristiana, hay que recordar las circunstancias del mundo antiguo, según las cuales el más severo egoísmo era la única máxima de la vida privada y nacional. El pobre era despreciado y abandonado á su destino, por lo menos hasta que el Estado no se vió obligado á intervenir por razón política. En vano se buscan en el mundo antiguo las obras de caridad y de misericordia por el amor de Dios, que suelen llamarse obras cristianas, y en vano se buscarán también entre los judíos, cuyas Escrituras contienen el texto de los primeros mandamientos del amor (*Lev.*, XIX, 18. *Deut.*, VI, 5; XXX, 6. *Mat.*, XXII, 37. *Marc.*, XII, 19 y sigs.). Preponderaba el temor. El principio, el amor de Dios no domina en el Antiguo Testamento. En el amor de Jesús á los pecadores revélase la esencia de Dios á un mundo que no la conocía hasta entonces. El temor del Señor domina el tiempo posterior (*Eccli.*, I y II). En el Antiguo Testamento estaba dispuesto legalmente que los pobres, las viudas y los huérfanos fuesen amparados. Los esclavos podían esperar la manumisión, pero sin duda solamente los esclavos judíos. Además, se inculcaba la humanidad con los extranjeros (*Lev.*, XIX, 34; XXIV, 22. Véase *Ex.*, XII, 49. *Núm.*, XV, 16. *Lev.*, XXVII, 19). La ley amparaba también aun á los animales irracionales, pues debían participar igualmente del descanso del sábado y ser protegidos contra los tormentos crueles y las brutalidades.

Pero aun prescindiendo enteramente de cómo se aplicaba esta ley en la vida práctica, ¡qué lejos está todavía de la noble moral del sermón de la montaña! ¡cuán grande es la distancia entre el amor de los compatriotas y el amor del samaritano, del prójimo entero, aun del enemigo (*Mat.*, V, 43). Cierto que el Antiguo Testamento contiene algunas huellas sobre *amor del enemigo*! pero ¡son tan

insignificantes! Se manda no dejar perecer al animal del enemigo, ni oprimir al extranjero; se prohibe aplicar á los actos privados la estricta ley del talión (*ius talionis*), se recomienda proteger al enemigo que se halle en necesidad (1). ¿Mas es este quizás el amor del prójimo del Nuevo Testamento? Compárense con esto las conminaciones de los Profetas contra las potencias paganas y los llamados «Salmos imprecatores» (XVII, XXXIV, LI, LVIII, LXVIII, CVIII), y bastará para convencerse de que en el Antiguo Testamento la hostilidad contra los enemigos de Dios, contra los paganos, se consideraba como cosa muy natural, aunque teóricamente se distinguiera entre delito y delincuente, persona particular y pueblo. Como «inspiraciones de la justicia divina» ó «himnos de David,» son, á pesar de todo, difícilmente comprensibles (2). Tan sólo estaba prohibida la *venganza privada*, pues la venganza debía dejarse á la voluntad de Dios. Todavía es digno de atención que sólo los sinópticos traigan en forma positiva la sentencia de *Mat.*, VII, 12, mientras que en *Tob.*, IV, 6, y en todas las expresiones paganas, se expresa en forma negativa.

15. Amor de los enemigos.—Muy lejos de nuestro ánimo la idea de censurar la elevación moral del Antiguo Testamento. Sabemos muy bien, que la legislación tuvo presente la «dureza de corazón» de los judíos, y que el pueblo judío no hubiera podido preservarse de la corrupción pagana, si la Ley no hubiera alzado un recio muro de separación entre él y los demás pueblos (*Deut.*, VII, 1-5, 16). Tampoco puede negarse que estas máximas fundamen-

(1) *Ex.*, XXIII, 4, 5, 9; *Juan*, XXXI, 13, 29; *Prov.*, XX, 22; XXIV, 17, 29; 22; *Salm.* VII, 5; Tert., *Adv. Marc.*, 4, 16; Weiss, *Leben Jesu*, I, 532; Friedemann, *Jüdische Moral u. christlicher Staat*, 1894, 11; Haneberg, *Geschichte d. Offenbar.*, 173; Sellin, *Beiträge zur israelit. u. jüd. Religionsgesch.*, I, 204; *Stud. u. Krit.*, 1897, cuad. 3; Walter, *Die Propheten in ihrem sozialen Beruf u. das Wirtschaftsleben ihrer Zeit*,, 1900; *Katholik*, II, 1902, 312. *II Sam.*. XII, 31, según la exégesis más reciente no es ya una prueba de la crueldad de David. Sobre *Mat.*, VII, 12, v. Funk, *Doc. ap.*, 4; Zahn, *Gesch. d. neutestam. Kanons*, 1888, 362, 366; Sepp, *Leben Jesu*, IV, 4 603, 608.

(2) Lagrange, *Rev. bibl.*, 1904, 234 (con Calmet y Teodoredo contra Filión); *La meth. hist.*, 147.

tales de la tolerancia son muy superiores á las de los restantes pueblos de la antigüedad, pues entre los árabes, como entre los pueblos naturales, dominaba el principio de la represalia, y los egipcios y los griegos practicaban la máxima de «lo bueno para los amigos, lo malo para los enemigos (1).» Pero frente á los propósitos de hacer pasar el judaísmo poco á poco al Cristianismo, es preciso acentuar las diferencias. Francisco Delitzsch afirmaba recientemente que el estudio del Jahvé parcial, celoso y vengativo (*Is.*, LXIII) le había conducido á la negación de la revelación del Antiguo Testamento.

Hasta qué punto había caído en tiempo de Jesús el *muro divisorio*, y practicado el amor al enemigo, no puede inferirse de *Luc.*, X, 36; la pregunta del doctor de la ley prueba más bien lo contrario. En cuanto al consejo de no acoger con demasiada facilidad la opinión corriente de que Jesús fué el primero que dió el mandamiento del amor del prójimo, ó por lo menos el del amor del enemigo, y que constituye esto propiamente el punto principal de su doctrina, basta remitirse á Santo Tomás, quien observa, contra San Agustín, que la diferencia entre el temor y el amor, entre el premio temporal y el eterno, no constituye la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, sino que más bien ha de buscarse en la diferencia entre lo imperfecto y lo perfecto (2). Según esto, habría de buscarse esta última raíz en la general propensión y desenvolvimiento del género humano (3).

Del propio modo, los *motivos* del amor de Dios y del prójimo son más elevados en el Cristianismo. «Sed santos, porque yo, vuestro Padre, soy santo,» dice el Antiguo Testamento (*Lev.*, XX, 7; 19, 3 y sigs.); «sed perfectos y misericordiosos, como vuestro Padre en el cielo es per-

(1) Goldzieher, *Moh. Stud.*, I, 15; Schmidt, *Die Ethik. d. alten Griechen*, 1882.

(2) Tom., *S. th.*, I, 2, q. 107, a. 1; Bellarm., *De instif.*, IV, 3, 4; Bousset, *Die Rel. des Jud.*, 111.

(3) Cic., *De leg.*, 1, 12, 34; *Ad Quintum*, 1, 1; *Tusc.*, 3, 29, 72; Ulrici, *Gott. u. d. Natur*, 698; Weiss, *Apol.*, I, ³ 379.

fecto y misericordioso,» dice el Nuevo Testamento (*Mat.*, V, 45; *Luc.*, VI, 36). En el Antiguo Testamento, por la razón ya mencionada, se pone toda la eficacia en la recompensa y el castigo, en la bendición y en la maldición terrenal; en el Nuevo Testamento invita Jesús á los suyos á venderlo todo y darlo á los pobres, porque ellos tienen un tesoro en el cielo, sirviéndose, para procurárselo, del inicuo Mammón. La *salvación del alma*, de la propia y de la extraña, es el motivo supremo de los actos, de la cesión de los bienes y haciendas temporales. «Salva tu alma» es la nota fundamental de la predicación de Cristo, la tarea principal de la vida cristiana. El celo por las almas es el que inflamó el divino corazón de Jesús en el deseo del cumplimiento de su misión, y confortó los corazones de los Apóstoles y creyentes para el supremo sacrificio. Toda alma, aun el alma del más humilde, del pordiosero, del esclavo, de la esclava, del enemigo, *es una imagen del Dios uno y trino;* salvarla es la obra más digna del cristiano. Todo lo demás es, por decirlo así, polvo, después que se ha aprendido á conocer á Cristo, que redimió á los hombres y los hizo hijos de Dios y herederos de la vida eterna. Si el alma llega á penetrarse de este fuego de amor divino, no sólo se guardará de dar escándalo á uno de los pequeños, de los cuales es el reino de los cielos, sino que será capaz de renunciar á los bienes terrenales, despreciar las alegrías de la vida y subordinar en todo su voluntad á la voluntad divina [1]. «Hermanos, lo que es verdadero, lo que es honesto, justo, santo y amable, todo lo que es bueno, si hay alguna virtud, si hay alabanza de costumbres, esto pensadlo. Lo que aprendisteis y recibisteis y disteis y visteis en mí, esto hacedlo, y el Dios de la paz será con vosotros» (*Fil.*, IV, 8, 9).

16. **Consejos evangélicos.**—Los *consejos evangélicos*, que no se encuentran en el Antiguo Testamento, llevan al más bello florecimiento el espíritu del amor de Dios

(1) *Rev. bibl.*, 1900, 489.

y del prójimo, que mira al cielo. En ellos tienen comprobación las palabras del Apóstol, de que debemos ordenar nuestra conducta para el cielo. Pero demuestran también que aquí nada puede decirse de una evolución natural. La naturaleza no da saltos, dice un proverbio de la antigüedad y de lo presente. Tampoco da saltos en la vida espiritual y moral, ni en el desenvolvimiento de la historia del género humano. El egoísmo y el apego terrenal sólo podían ser vencidos por un salto de lo *natural á lo sobrenatural*, ó de la revelación más inferior á la más elevada. El espíritu de Dios, por el cual ha sido derramado el amor en el corazón de los hombres [1], es el Hombre-Dios, que nos hace á todos hijos de Dios. Bajo este concepto, es cierto que en la obra de Cristo se consumó la más radical de las revoluciones religiosas, porque en la unión de la humanidad con la divinidad en Cristo se representó y se efectuó la nueva relación del hombre con Dios, del Hijo con el Padre, y la fusión del ideal moral y de la gracia. Verdad es que en el Antiguo Testamento se encuentra también el nombre del Padre, pero únicamente en algunos textos aislados, y señaladamente en el sentido de Maestro ó Creador del pueblo entero de Israel, como Júpiter. Mas sólo á la luz del Nuevo Testamento se comprende en el Padre celestial todo el contenido del nombre divino Jahvé [2].

17. Vida conyugal.—Pero el amor de Dios y del prójimo es también la *plenitud de toda la ley* (*Gál.*, V, 14. *Rom.*, XIII, 8, 9), santifica la vida entera y especialmente la *vida conyugal* y la *virginidad*. Cristo volvió á elevar el matrimonio á su primitiva pureza, restableciendo la monogamia como institución fundada por Dios en la creación del hombre, y prohibiendo el divorcio. Precisamente

(1) V. Möhler, *Gesammelte Schriften*, I, 151.

(2) Saussaye, *Lehrb.*, I, ² 245; Margreth, *Das Gebetsleben Jesu Christi*, 1902, 116; *Ex.*, IV, 22; *Deut.*, XXXII, 6; *Eccl.*, XXIII, 14; LI, 14; *Sab.*, II, 13, 18; Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre in Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, 1899, 71, 224; Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie*, 1903, 97, 137, 157.

en este punto demostró que el Antiguo Testamento tuvo que hacer varias concesiones á la flaqueza humana. La ley judía permitía el divorcio, y solamente por consideraciones de humanidad prescribía la exhibición de un libelo de repudio. Mas únicamente el hombre podía repudiar á la mujer, no al contrario. Jesús abolió esta concesión á la dureza de corazón de los judíos, que entonces se usaba con exceso, y exigió la indisolubilidad del lazo conyugal cristiano y la fidelidad conyugal, aun en el pensamiento, aun en el deseo. ¡Con qué celo inculcan los Apóstoles á los cónyuges el amor y la abnegación recíproca! ¡con cuánta viveza les recuerdan el elevado fin religioso-moral de la vida conyugal, la mansión eterna, donde ya no será posible contraer primeras ni segundas nupcias!

En su obra sobre el sacerdocio, nos trasmitió San Juan Crisóstomo (1) un conmovedor discurso de su madre, que quería disuadirlo del intento de abandonar la casa paterna, para dedicarse con su amigo Basilio á la vida religiosa. Recuerda especialmente á su hijo que ella, aunque joven todavía, no había contraído segundas nupcias, para poder dedicarse enteramente á su educación. El retórico Libanio, maestro de San Crisóstomo, preguntó un día á los condiscípulos de quién era hijo Juan. A la pregunta sobre qué edad tenía su madre y desde cuándo estaba viuda, se le contestó que tenía 40 años y que era viuda desde los veinte. Entonces el retórico, que era pagano, exclamó admirado: «¡Ah, qué mujeres hay entre los cristianos (2)!» Tertuliano cita ciertamente viudas paganas de esta clase, pero es para animar á su esposa á la misma resolución. El celibato por superstición entre los paganos lo considera como remedio del diablo. Los hierofantes, que estaban obligados á la continencia, eran convertidos en impotentes, porque no se confiaba en su fuerza moral y en el dominio sobre sí mismos.

(1) 1, 2, 11.
(2) Cris., *Ad viduam iuniorem.* V. Seltmann, *Des hl. Chrysostomus De sacerdotio ll.*, VI, 1887, 22; Agust., *Conf.*, 9, 13, 37.

18. **Virginidad.**—La *virginidad* fué preferida al matrimonio por el Señor mismo y por el Apóstol San Pablo. En el Antiguo Testamento no existe ejemplo de ella, pues el tener muchos hijos se consideraba como la mayor felicidad. Mientras que en otros pueblos encontramos ejemplos del honor tributado á las vírgenes (1), sólo sabemos de los judíos que atribuían en verdad gran valor á la integridad corporal de las desposadas, pero consideraban el matrimonio como un deber de todos. El «creced y multiplicaos» se consideró, lo mismo por el pueblo que por el individuo, como riguroso precepto. De aquí que la esterilidad fuera la mayor desdicha, una especie de deshonra. El celibato entre los esenios y los terapeutas aparece como excepción ocasionada por su segregación rigorista. Pero el Apóstol dice: «El célibe piensa en las cosas que son del Señor y cómo ha de agradar á Dios; y la mujer soltera está cuidadosa de las cosas del Señor, para ser santa de cuerpo y de alma!» La *castidad* es un deber para aquellos cuyo cuerpo es templo del Espíritu Santo; pero debe ser sólo el primer escalón para la santificación de todo el hombre, de toda la vida. La *virginidad es* á la vez *corporal y espiritual*, no sólo corporal como en las vestales. Es renuncia por el amor de Dios, para mayor santificación del alma, unida al abandono ó al apartamiento del mundo; es renovación espiritual para consagrarse enteramente, sin reservas, al servicio de Dios y del prójimo. Tiene ante sí como sublime ejemplo á Jesús mismo, por quien fué creado el hombre nuevo, según Dios, en justicia y en santidad de verdad *(Efes.*, IV, 24).

Atanasio observa que antes de Cristo, ningún hombre predicó esta virginidad permanente. La virginidad y el desprecio de la muerte eran antes igualmente imposibles, según Crisóstomo, mientras que ahora se tienen por cosas pequeñas, aun por delicadas vírgenes. «Desde que nació la

(1) Müller, *Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung u. praktisch. Bedeutung*, 1897. Sobre algunos vestigios del judaísmo, v. Bousset, *Die Rel. d. Jud.*, 403.

flor de la castidad virginal, se fortaleció la virginidad.» Hieracas (1) considera la castidad y la continencia como la novedad traída por Jesús.

19. **La humildad.**—El amor de Dios y del prójimo conduce también á la *humildad*, virtud fundamental de la vida cristiana. «El verdadero camino es, primero humildad, después humildad, y, por último, humildad, y cuantas veces lo preguntes, te diré lo mismo. Pero el camino de esta humildad viene de Cristo.» Así habla San Agustín (2). Como el pecado empezó con el orgullo y la rebelión contra Dios, la redención se alcanzó por la abnegación y la humildad del Hijo de Dios y el restablecimiento de la justicia. Cierto es que el Antiguo Testamento conoce el temor de Dios, la sumisión a Dios, la confianza en Dios en todas las necesidades, como también lo es que de esta confianza en Dios sale la virtud cardinal de la humildad. Los piadosos son llamados humildes, pero también se llaman con frecuencia pequeños, desdichados, pobres (3). El conocimiento de la flaqueza é impotencia propias, la ilimitada confianza en la protección divina durante la vida moral y espiritual del hombre, que caracteriza la humildad cristiana, no fué posible hasta el Cristianismo, que estimó de gran valor el cumplimiento exterior de la ley como expresión del sentimiento interior. Las bienaventuranzas ensalzan la disposición humilde y bondadosa, en oposición á la presuntuosa justicia judía. Jesús rechaza la limosna, los ayunos, la oración, cuando se practican por ostentación; en la parábola del fariseo y el publicano representó por modo vivísimo el contraste entre la justicia orgullosa de sí misma y la confesión sincera y humilde de las propias miserias. «Y este dogma de la humildad es de tanta importancia para nosotros, porque no tenemos de él un maestro vulgar, sino

---

(1) *De paen. H.*, 3, 3; Atan., *De inc.*, 51; Ambr., *De virg.*, 1, 3; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1889, 302; Harnack, *Dogmengesch.*, I, 690.

(2) *Ep.*, 118, 22; *In Ps.*, 31, 2, 18; *Conf.*, 7, 20; Petav., *De inc.*, 2, 11, 9; Wolfsgruber, *Augustinus*, 880; Weiss, *Apol.*, V, 3 408.

(3) Steinthal, *Zur Bibel und Religionsphilosophie*, 1890, 166.

el que fué nuestro Redentor [1].» El que quiera ser el primero, ha de hacerse servidor de todos, pues el mismo Jesús no vino para hacerse servir, sino para servir. «Aprended de mí, que manso soy y humilde de corazón, y hallaréis reposo.» San Bernardo ensalza cada vez más la mansedumbre del Hijo del Hombre, porque es una prueba de la abnegación del mismo Dios y la expresión de la religión cristiana. La humildad y la obediencia filial á Dios están unidas entre sí.

¿Dónde se encontrará semejante ejemplo de humildad antes de la Encarnación [2]? En Isaías ciertamente, pero en su retrato del futuro Mesías. Así, pues, todo nos obliga á volver al principio de nuestra tesis. Con la Encarnación como base de la Redención, con este misterio fundamental del Cristianismo, quedan explicados el dogma y la moral, y enunciado el nuevo principio del Cristianismo. Sin esta nueva revelación de Dios, no hubieran alcanzado tan brillante desarrollo los gérmenes del Antiguo Testamento; mas en ella está fundada la nueva ley. En todas partes nos hablan los Padres de la *nova lex*.

20. Judaísmo y helenismo.—No es necesario observar que Jesús no pudo sacar su doctrina de la *escuela judía* de aquel tiempo [3], ya que, según el testimonio de sus adversarios, no siguió ningún curso de instrucción pública. (*Juan*, VII, 15. *Luc.*, II, 47). En la menospreciada Galilea no había tenido siquiera ocasión de aprender de cerca las agitaciones de los partidos religiosos. Cuando apareció en público, era un hombre perfecto, cuya sabiduría, cuyos conocimientos no eran explicables por los estudios de su juventud. (*Mat.*, XIII, 54. *Marc.*, VI, 2. *Luc.*, IV, 28 y sigs.). Con todo, á la edad de doce años había ya asombrado á los doctores. Pronto se manifestó Jesús en oposición

(1) Oríg., *C. Celsum*, 6, 15; *Mat.*, XI, 29.
(2) V. G. Friedländer, *Sittengesch. Roms*, III, [6] 665.
(3) M. Friedländer, *Das Judentum in der vorchristl. Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Chrisientums*, 1897; Baldensperger, *Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums*, 1900; Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter*, 1903, 139.

con los partidos judíos, aun con respecto á doctrina y conducta, tanto con los que seguían al suave Hillel, como con los partidarios del severo Schammai. En efecto, sólo puede hacerse, con Renán, á Hillel maestro de Jesús, «en cuanto en su originalidad puede hablarse de un maestro,» si se toma una suave interpretación de la ley como la esencia de toda su doctrina; pero más bien enseñó como quien tiene potestad, no como los escribas.

Puede explicarse también esta maravillosa predicación del Señor por su analogía con el método popular *haggádico* de interpretar la Sagrada Escritura, por tanto, diferente del método *halágico*, legal y escolástico de los escribas; pero apenas se toca con esto la envoltura. La diferencia era más profunda, más espiritual; era la diferencia entre la *verdad* y el *error*, entre la *luz* y las *tinieblas*, entre la *vida* y la *muerte*. En el celo ciego por la ley mal entendida, en los excesos de la política de partido, negaron los judíos el principio de su religión, el advenimiento del Mesías (*Juan*, XIX, 15). Tenían celo de Dios, mas no según la ciencia (*Rom.*, X, 2). Cierto que la narración escrita de la moral casuística del Talmud, es de época posterior; pero la tradición de ella alcanza á tiempos anteriores á Cristo. Ya dijo el Señor respecto de los fariseos que no pasaban mosquitos y se tragaban camellos. Lo que de Hillel y otros fundadores de escuelas se alega como semejante á la doctrina de Jesús, es más propio para demostrar la imposibilidad de semejante origen del Cristianismo. Si en el Talmud aparecen algunas expresiones semejantes, ó casi iguales á las del sermón de la montaña, son en verdad aisladas, y van acompañadas de tal cantidad de insulsas y ridículas narraciones y sentencias, que ni en la forma ni el contenido pueden compararse con las tan sencillas como profundas y majestuosas doctrinas de Jesús.

Los modernos rabinos (1) nos dan hermosas recoleccio-

(1) Friedemann, *Jüdische Moral*, 1894; Laible, *Jesus Christus und der Talmud*, 1891; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, II, ² 427. Sobre la relación de la doctrina de S. Pablo y la de los rabinos, v. Weber, *Jüdische Theologie*, ² 1897, 223.

nes para probar que la moral del Evangelio no es sino la que se encuentra en el Talmud, pero se abstienen de caracterizar la naturaleza y el orden armónico del todo [1], orden que ciertamente no conoce el Talmud casuístico. Todo ello se encuentra seguramente en el Antiguo Testamento, pero como ramas diferentes del mismo tronco. Así como con la lectura de los Evangelios apócrifos aparece más elevado y claro el sublime espíritu de los Evangelios canónicos, así también la lectura del Talmud es á propósito para llevar al conocimiento del lector el poderoso espíritu del Nuevo Testamento. Aun allí donde Jesús se adapta á la inteligencia de sus oyentes; aun allí donde habla en parábolas é imágenes con los débiles y los pequeños, nunca falta á su predicación el sello de la palabra divina. El Apóstol San Pablo estaba sin duda muy familiarizado con la escuela judía; su posición respecto al Antiguo Testamento, su forma alegórica de explicar, así como el empleo que hace de ideas rabínicas, recuerdan su antigua formación; pero todo su Evangelio demuestra lo mucho que prefirió el espíritu á la letra y á la costumbre.

21. Arístides sobre los judíos.—Los Padres no hablan bien, por lo regular, de los judíos, aunque reconocen el Antiguo Testamento como Escritura inspirada. Porque el pueblo judío había rechazado á su Mesías, se consideraba como rechazado de Dios. Lo que Arístides dice en su apología sobre los judíos, no se aleja mucho de este concepto. Que Dios es uno, Creador de todas las cosas y Omnipotente, y que no nos está permitido adorar á otro sino solo á este Dios; que los judíos respecto á esto se hallan más cerca de la verdad que otros pueblos; que ellos adoran á Dios por modo propio suyo, y no sus obras, é imitan á Dios en el amor que guardan á los hombres, teniendo compasión de los pobres, redimiendo esclavos, enterrando

(1) Wellhausen, *Israel. u. jüd. Gesch.*, [5] 300, A. 1: «Sí, todo y *aun mucho más*, πλέον ἥμισυ παντός. La originalidad de Jesús consiste en haber sacado de un caótico desierto, la verdad y lo eterno, y en haberlo proclamado en la forma más solemne.»

muertos y haciendo todo lo que es grato á Dios y á los hombres, tal como lo aprendieron de sus padres y de la antigua tradición; todo esto es doctrina del Antiguo Testamento. Pero cuando Arístides considera como angelolatría el culto judío de aquel tiempo, en cuanto que los judíos observan el sábado, el novilunio, la Pascua, las grandes festividades, la circuncisión, la pureza de los alimentos, etc., toma por modelo al Apóstol San Pablo. Si en estas palabras se halla «un completo tratado de historia de la religión, no descrita en ningún manantial—el silencioso tránsito del monoteísmo helénico al cristiano (1);» está ya incluído en la doctrina de Cristo y del Apóstol.

Es sin duda interesante observar esta transición en el imperio romano. «En lugar de la propaganda heleno-judía, aparece la cristiana; pero en lugar de una incoherente herejía, aparece la Iglesia cristiana, y en lugar de inseguras garantías y de doctrinas humanas, aparece el Hijo de Dios, que vino del cielo. Así es como se levantó un «pueblo nuevo», ante todas cosas porque es en verdad «un pueblo», y porque sólo entonces, con la *certidumbre* del *Dios* omnipotente, se logró la *fuerza* para una *vida santa* y la *seguridad* de la *magnificencia futura*, ante la cual todo lo anterior decae y palidece. Porque los cristianos proceden del Señor Jesucristo.»

22. **Los esenios.**—Los deístas y los racionalistas antiguos trataron ya de encontrar en los *esenios* cierta semejanza con los preceptos morales de Jesús; pero esta semejanza se reduce á muy poca cosa. Los esenios (2) vivían tranquilos y pacíficos en el campo; opuestos al culto del Templo en aquellos días, retiráronse del mundo é hicieron imposible una forma universal de religión. En tanto que los esenios querían encontrar la esencia de la justicia en

(1) Harnack, *Theol. Lit. Ztg.*, 1891, 327.

(2) Zeller, *Gesch. d. Philos.*, III, ² 277; Regesse, *La secte des Esseniens*, 1898; Chapius, *Rev. de Theol. et de Phil.*, 1903, 193; Sepp, *Leben Jesu*, IV, ⁴ 277; Schürer, *Geschichte*, II, ³ 556; Bousset, *Die Rel. d. Judentums*, 431; Baldensperger, *Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums* 1900, 51.

depuraciones y baños exteriores (¿sacramentales?), en la abstinencia de carne y de vino, y, en parte también, del matrimonio, declaraba Jesús que la purificación interior y la redención de los pecados es el necesario principio de toda vida santa. Su lucha contra los fariseos debió herir á aquel «fariseísmo superlativo» (Schürer). «Los esenios se esforzaban por ser judíos temerosos de Dios; estaban convencidos de que la ley era sólo una etapa en la educación divina del género humano, y que al sacrificio cruento seguiría un culto divino más puro y más espiritual», pero no contribuyeron al movimiento religioso en Palestina. Nada se sabe de que Jesús tuviera relaciones con ellos; ni siquiera los nombra en el Nuevo Testamento. La única semejanza, relativa al *juramento* y á la *fraternidad*, está contrarrestada por su institución separatista y por su oposición á la legitimidad de los Sumos Sacerdotes. Las palabras sobre el celibato (*Mat.*, XIX, 11) significan solamente un consejo. Por tanto, el esenismo no puede considerarse como preámbulo del Cristianismo, ni por sí mismo, ni como canal de la influencia religiosa oriental (budística, irania, etc.), de la cual no se hallan ni pueden hallarse vestigios en aquella institución palestiana. Verdad es que en el escrito de Filón sobre la vida contemplativa, es dudosa la influencia cristiana, en tanto que es innegable cierta orientación heleno-judía (1), pero Filón, aun con todo el helenismo, no llena el vacío, y se inclina más á la esencia griega que á la religión cristiana.

---

(1) V. Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Christentum*, 1881. Por lo contrario, en cuanto á la antigua opinión, Massebieau, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 170; Wendland, *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben*, 1896; Bousset, *l. c.*, 443. Por otra parte, Ohle (*Die Essäer des Philo*, «*Jahrb. f. prot. Theol.*», 1887, 2, 3) y Ausfeld (*De libro περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, 1887), tratan de demostrar que también el escrito de Filón *Quod omnis probus liber*, y asimismo el de *De vita contemplativa*, es apócrifo. También Schürer (*l. c.*, III,[2] 353) se decide por la no genuinidad.

III. *Su relación con el paganismo*

23. Los Padres sobre la iluminación por medio del Logos.—Mas ¿no se muestran en la doctrina y en la moral cristiana *influencias paganas*, que explican el progreso sobre el Antiguo Testamento? ¿No rechazaron los gentiles conversos el cristianismo judío? Hemos visto antes que algunos Padres, entre ellos San Agustín, movidos por el afecto á la filosofía griega, mostrábanse inclinados á ver la doctrina fundamental del Cristianismo en las religiones precristianas. Consideraban los dogmas relativos á Dios, á la Creación, al juicio final y á los preceptos morales de la conciencia, como patrimonio común de la razón humana, é idearon la intervención invisible del *Logos eterno.* Según Orígenes, Celso afirmaba que era común á los cristianos y á los griegos todo aquello cuya verdad no podía negarse [1]. Mas debe replicarse: Si un dogma es provechoso y su intención sana, ora haya sido dicho por los griegos por boca de Platón ó de uno de los sabios de la Grecia, ó por los judíos por boca de Moisés ó de uno de los profetas, ó por los cristianos siguiendo las predicaciones escritas de Jesús ó de cualquiera de los Apóstoles, no debe censurarse en los judíos ó en los cristianos, porque también se haya dicho en los griegos, y menos si está demostrado que las Escrituras de los judíos son más antiguas que las de los griegos. Lactancio dice que el Cristianismo podría componerse con lo verdadero de todas las filosofías, es decir, que tal combinación no estaría en contradicción con el Cristianismo. Agustín escribe á Paulino que le podría enviar también los libros (¡entonces desconocidos!) del bienaventurado Padre Ambrosio, que los había compuesto con gran diligencia y sabiduría contra algunas gentes ignorantes y orgullosas que afirmaban que Jesús se había inspirado en los libros de Platón [2].

(1) *C. Celsum*, 6, 80; 7, 59. De semejante manera, Clem. Alej., v. Kuhn *Theol. Quartalschr.*, 1839, 28; Kellner, *Hellenismus*, 72.
(2) *Ep.*, 31, 8; Thomassin, *De Proleg.*, 35; *Opp.*, V, 1868, 211.

Por lo común los Padres muestran poco conocimiento de las otras *religiones* para que puedan investigar la relación de ellas con el Antiguo y con el Nuevo Testamento. Esto no obstante, Orígenes censura á Celso por haber puesto sobre los judíos á los caldeos, los egipcios, los persas y los indos, aunque la religión de estos pueblos había degenerado en triste idolatría y en vergonzosos extravíos morales. Hipólito, en el primer libro de los filosofúmenos, trata también como suplemento las escuelas de los brahmanes indos, de los druidas galos y de Hesiodo.

24. La religión irania y la inda.—La *Historia moderna de las religiones* ha renovado expresivamente las afirmaciones de Celso y de Juliano. Sus representantes muéstranse muy inclinados á aceptar, no sólo una relación del Cristianismo con la religión del Antiguo Testamento, sino también la influencia de las religiones paganas en la formación del Cristianismo. Para ello se ha echado mano de la religión *irania* (Bunsen), de la *inda* (Schopenhauer, Em. Burnouf), de la *egipcia* (Draper), y en los tiempos más recientes se han aplicado muchísimo á este mismo fin el *budismo* y el *babilonismo* (1). Gunkel plantea en tono dogmático esta sentencia: El Cristianismo es una religión sincretista. En nuestro bosquejo sobre la historia de las religiones hemos puesto de relieve los puntos principales. Las semejanzas respecto á ciertos puntos, como, por ejemplo, las doctrinas de Ormuzd y de la resurrección entre los iranios, son tales que no pueden disimularse; pero conciernen tan sólo á partes accesorias del sistema doctrinal cristiano, no afectan á la substancia. La doctrina inda respecto á las encarnaciones tampoco puede haber dado origen á la teoría cristiana del Hombre-Dios, ya que aquélla contradice aun el concepto teístico del mundo y favorece la concepción panteísta. Falta enteramente en ella la ver-

(1) Zimmern, *Keilschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtl. Zusammenhang. Ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel Streit, mit Einbeziehung auch der Neutestamentl. Probleme*, 1903; Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*, 1903.

dadera esencia de la encarnación; á lo sumo puede hablarse de una morada. Unicamente las falsas traducciones, intencionadas ó no, de algunos indólogos superficiales podrían dar motivo á ulteriores conjeturas sobre este punto [1]. Sólo queda la idea religiosa genérica de que al hombre le gusta tener á Dios cerca de sí.

«No nos es permitido hacer indagaciones según las ideas cristianas en la fe primitiva de la especie humana, mas sí según aquellos conceptos fundamentales religiosos sobre los cuales está edificado el Cristianismo, y sin los cuales, casi privado de naturales é históricos sostenes, nunca hubiera llegado á ser lo que es [2].» La razón, en cierto sentido, también ha sido antes cristiana; la primitiva revelación nunca pudo borrarse enteramente, y, por razones históricas y demopsicológicas fáciles de comprender, tuvo su más firme asiento en Oriente. ¿Quién se maravillará, pues, de su consonancia universal? ¿Quién deducirá de esto la dependencia ó siquiera la evolución del Cristianismo? Se acumularían «falsas analogías en la Teología comparada,» si de semejanzas exteriores ó aun de afinidades internas, que no demuestran sino un fondo común de la religión, quisiera deducirse, no sólo la igualdad de la doctrina, sino la dependencia recíproca. A primera vista, considerándolo superficialmente, puede sorprender; pero en substancia la diferencia es íntima y esencial. «A la colección de máximas y ritos de las diversas religiones le falta también el vínculo unificador y el espíritu vital del Cristianismo. Alegando analogías y paralelos, de ninguna manera es permitido establecer una relación de dependencia entre uno y otro culto [3].»

---

(1) V. sobre el lugarteniente Wilford y Iacolliot: M. Müller, *Religionswissenschaft*, 272. No se ha puesto todavía en claro hasta qué punto influyó la filosofía inda sobre la griega, y especialmente sobre la platónica. V. Garbe, *Philos. Monatshefte*, 1893, 513.

(2) M. Müller, *Wissensch. d. Sprache*, II, 395; *Theosophie*, 361; Rocholl, *Philos. d. Geschichte*, II, 248, 476; *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1895, 345; I, 1898, 362; II, 1901, 8.

(3) Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903, 95. Contra Gunkel (*Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des N. T.*, 1903), que toma por punto de

25. **El budismo.**—Lo mismo puede decirse del *budismo*, al que hoy se tiene empeño en pintar y preferir como fuente del Cristianismo. Para acreditar tal concepto, no tanto se echa mano de la doctrina de la trinidad, en la cual los orientales jamás pasan de un modalismo genérico, como del dogma de la redención y el ejemplo de Buda, sobre el que quiere fundarse la demostración. Así como este último se asemeja en algunos rasgos al tipo de Jesús, también los preceptos morales tienen teórica y prácticamente muchas afinidades con la ética cristiana. La moral budista hace hincapié en la huída del mundo, en la abnegación y humillación de uno mismo, que en parte alguna se encuentra entre los paganos. El monaquismo y la oración tienen puntos de contacto con análogas instituciones cristianas. En China, se añade á esto el culto confuciano de los antepasados, con sus santuarios para los difuntos, con sus sacrificios para los mayores. Actos religiosos análogos: bautismo, ayunos y mortificaciones, confesión de los pecados, institutos claustrales para hombres y mujeres, la adoración de la cruz y otros, hállanse también en los mayas y los aztecas de la América Central, en los cuales muchos exploradores muéstranse inclinados á admitir influencias chino-japonesas y cristianas (1).

Pero la *vida de Buda*, tal como la hemos trazado someramente, muestra muchas discrepancias con la vida de Jesús. Buda, aunque predestinado por decreto de los dioses, nació como hijo de rey ¡y se casó! No le fué posible, como á Jesús, referir todos sus actos á la voluntad de su Padre, sino que, por los desengaños de la vida, se vió obligado á romper con el mundo. Se retira de todo tráfico con el mundo, y renuncia á la esperanza del cielo, mientras Jesús obra en el mundo, va en busca de la oveja perdida

partida algunas narraciones del Apocalipsis (VII, 24), y á quien se acerca Jeremías (Basilea, 1904), v. Clemen, *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*, 1904, 20, 81.

(1) Rauch, *Einheit*, 319. Por lo contrario, Nadaillac, *Die ersten Menschen*, 225, 250. Sobre la cruz, v. Kraus, *Realencykl.*, II, 224; *Science cath.*, 1890, 158, 298; *Rev. de l'hist. des rel.*, 1901, 235.

de la casa de Israel y practica y predica la mortificación y la huída del mundo, no por su propio amor, sino por el amor del cielo. Es de notar que los rasgos que en la vida de Jesús hay semejantes con la vida de Buda, ya son preanunciados en el Antiguo Testamento, de suerte que aquí no se trata más que de fortuitas coincidencias. Es también notable que ni Buda, ni otro fundador de religión, á pesar de toda apoteosis, jamás fué elevado á la dignidad de verdadero Dios, mientras Cristo era tenido ya por sus discípulos como verdadero Dios.

Así, también, los *motivos* y el *fin* son absolutamente diferentes en toda la moral. El budista se deja guiar en absoluto por el *egoísmo*, y es su propio redentor. La renuncia de los bienes terrenales, la pobreza voluntaria y las privaciones de la vida monástica, no sirven sino para dejar al hombre libre de cuidados y dispuesto para la especulación. En ésta debe buscar, sin pasión, la dicha. Nada se habla del *amor de Dios;* el *amor del prójimo* es un motivo negativo de acción, en cuanto que el odio turbaría la quietud del ánimo. Puesto que el vulgo y las mujeres no pueden elevarse á esta especulación, resulta que la felicidad budista sólo existe para los elegidos, los monjes. El budista trata de libertarse de lo terrenal y perderse en el nirvana, para redimirse de las miserias de la existencia. Pero el cristiano, siguiendo la enseñanza y el ejemplo de Jesús, quiere hacerse independiente todo lo posible de los bienes temporales, para no desviarse con ellos de Dios y perder su fin eterno. El cristiano considera las cosas de este mundo, no como males, sino como medios para merecer el cielo. Las doctrinas referentes al pecado y á la pena, á la vida interna, á la santidad y á la justicia, á la redención, á la justificación y á la vida eterna, son tan distintas en lo esencial, que excluyen toda idea de que el Cristianismo pueda provenir del budismo. ¡Qué distinto es el concepto que del mundo tiene el cristiano! ¡Qué consoladora es para el cristiano la esperanza de ocupar un lugar en la patria celestial! ¡Qué desolada la visión budista del nirvana!

26. Un japonés moderno sobre el Cristianismo.— La *vida práctica* ofrece también esenciales diferencias. Un japonés moderno escribe, entre otras cosas, contra el Cristianismo: «Según Jesús, en el cielo no se casarán ni hombres ni mujeres. Por consiguiente, tampoco habrá comida ni bebida. En tal caso, no tiene objeto la vida, y en cuanto afecta á la imarcesible corona, me importa tan poco como el temor que me infunde el fuego eterno. Aun suponiendo que Jesús sea Hijo de Dios, antes quisiera yo recibir el más duro castigo de su parte, que apartarme ni el espesor de un cabello de la obediencia que debo á mis padres y maestros (1).» En ambas reflexiones se desconoce lo que constituye la nobleza más elevada de la religión cristiana, esto es, la sublimidad moral é intelectual sobre todo lo terreno. Quieren un *paraíso* mahometano, ó nada. Los vínculos naturales, obligatorios por sí mismos, deben ser extraños á toda relación con Dios y con el cielo. A las religiones paganas, incluso el budismo, les falta en absoluto el tránsito de lo terrenal á lo celestial, de lo temporal á lo eterno, de lo finito á lo infinito. Los diversos Budas personificados, tal como se ven en los templos chinos, no ofrecen nada equivalente á esto. La idea y la ejecución son demasiado toscas y necias. ¿Y habremos de creer que de esto ha podido desenvolverse la idea de la unión de Dios con el hombre, como se ejecutó por medio del Hombre Dios?

Es casi cómico el modo con que el mencionado japonés explica la influencia poderosa del Cristianismo en el Japón: «El pueblo se deja conducir al error únicamente por el provecho que le ofrece el Cristianismo, que en estos momentos abruma al pueblo. Calma el temor á la muerte con la esperanza de la vida eterna, apaga la codicia prometiendo tesoros perpetuos, y causa nuevos temores con la ame-

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1880, 391; Kuenen, *Volksreligion*, 231; *Zeitschr. f. Missionskunde*, 1886, 137. Mayor importancia da al Cristianismo en el Japón Kaikioku Watanabe, maestro en la escuela superior budista de Io-do-tin en Tokío, en su obra *Die gegenwärtige Lage der Religionen in Japan*, Basilea, 1904.

naza de un fuego inextinguible. Sólo donde la religión deja ver á los profetas, allí crece el fanatismo, y siempre será difícil reprimir la exaltación de las gentes que creen que se aumenta su felicidad cuando mueren por Jesús.» Con todo, es muy singular que la esperanza de un provecho futuro inflame á los mártires. ¡Y la historia del Cristianismo en el Japón nos muestra el valor ante la muerte, genuinamente japonés, desde 1587 á 1870! Asimismo, es digno de notarse el reproche que dicho japonés hace al Cristianismo por encender una lucha antinacional contra la religión budista existente desde hace 1000 años, ya que todos se dejan seducir por los beneficios de una dicha futura individual. Cierto que la *salvación de las almas en particular*, la *personalidad moral del individuo*, no el todo, no lo universal inconcebible, forma el centro de la dogmática cristiana; pero al mismo tiempo constituye la nota indeleble que lo distingue de todas las especulaciones y costumbres prácticas de Oriente. Nuestro japonés habla como hablaría un ciego de los colores, cuando dice: «Desde su aparición, Jesús declaró la guerra á la religión romana y á la budista, que dominaban en torno de El.» ¡Y todavía trata de dar por causa de la crucifixión que los discípulos combatieron violentamente las otras religiones!

Clemente de Alejandría es el primero que habla, de oídas, algo del fundador de religión, Buda. La gran propagación del budismo por la margen oriental y septentrional de la altiplanicie irania, no está atestiguada por documento alguno. En el Occidente fué seguramente el Tigris el límite extremo de las avanzadas budistas, pero tampoco pudieron ser muy numerosos. No es posible hablar de una influencia en los Evangelios cristianos y en el Apóstol Pablo, instruído por los relatos de la vida de Buda y de sus discípulos (Seydel y otros), como demostraron satisfactoriamente M. Müller y Oldenberg, así como tampoco del origen budista del esenismo y del monaquismo cristiano (1). Esta

(1) Kessler, *Mani*, I, 27, n. 2; Sepp, *Leben Jesu*, I, [4] 81; II, 735.

hipótesis carece en absoluto de fundamento histórico, y aun cuando lo tuviera, no estaría en condiciones de explicar la fuerza vital del Cristianismo, porque ¿qué ha nacido jamás de la antigua civilización de los Estados mongólicos, China y Japón?

27. **La religión egipcia.**—Más apariencia de verdad tendría históricamente la influencia de Egipto, que ya sostuvo Spencer († 1695). A Egipto se quiso atribuir también la paternidad de la *doctrina de la Trinidad* y las *solicitudes para con los muertos*. Sin embargo de esto, semejante influencia, en lo que respecta á los judíos y á los cristianos de Palestina, es igual á cero. Egipto, exceptuando quizá la época más remota, nunca ejerció gran influencia en los conceptos religiosos hebreos, ni en la filosofía griega (1). La prueba de esto estriba en que los judíos en Alejandría fueron influídos en gran escala por la filosofía griega, pero no por la religión egipcia. La misma corriente alcanzó también después á los judíos en Palestina. Estos aceptaron la exégesis alegórica y casuística del Antiguo Testamento, pero nada supieron de una influencia de la religión egipcia, lo cual se comprende dada la situación que tenían entonces la ciencia y la religión egipcias. Herodoto pudo decir que la sabiduría griega provenía de Egipto, pero Filón sabía que precisamente era todo lo contrario. ¿Sólo Jesús debía ser en esto una excepción? ¿Se querrá renovar la fábula de Celso, según la cual, Jesús, fugitivo en Egipto por temor á Herodes, aprendió allí la hechicería? El intento de Weingarten de derivar el monaquismo del culto de Serapis, se considera universalmente fracasado; se trataba sólo de consultadores de oráculos y hieródulos.

Aun cuando en los cristianos egipcios se quiera reconocer como idéntico al antiguo egipcio el fondo de la fe cristiana respecto á la vida futura, y la representa-

(1) Le Page Renouf, *Religion of ancient Egypt*, 1880, 243. Por lo contrario, Amélineau, *Essai sur l'évolution historique et phil. des idées morales dans l'Égypte ancienne*, 1895, VIII, 252; Flinders Petrie, *Religion and conscience in ancient Egypt*, 1898, 46. Contra el origen egipcio del monaquismo, v. Preuschen, *Mönchtum und Serapiskult*, 1903.

ción corporal del alma deba considerarse como el doble que Maspero habría descubierto en la religión egipcia, esto es, en la fe popular, de la cual nada sabían los historiadores, ni siquiera los alejandrinos [1], no se demostraría sino cierta afinidad con el Cristianismo egipcio. Jerónimo y Rufino pueden haber descrito demasiado idealmente los monjes, pero los dogmas no dimanan de éstos.

28. Espíritu judío y sabiduría griega.—Pero precisamente por esto parece mucho más aceptable la hipótesis de que el Cristianismo nació de la *unión del espíritu judío con la sabiduría pagana* de los griegos. «El platonismo es el padre del Cristianismo, y la religión judía, su madre,» dice Voltaire. Esta acusación contra el Cristianismo tampoco había pasado inadvertida á sus antiguos adversarios filosóficos [2]. La mitología griega estaba ya por aquel tiempo simbolizada y desligada de la filosofía. La profunda concepción de la verdad ideal y del bien absoluto en Platón; la del universo como consecuencia de la actividad real en Aristóteles; la profunda necesidad de redención de los platónicos y de los estoicos; el austero sentido de los misterios y de la tragedia, todo parecía tener, en efecto, gran afinidad con los misterios cristianos y con el concepto cristiano de la vida. Clemente de Alejandría reconoce que la filosofía de Platón quiso servir á la vida griega de precursora ó representante del Cristianismo, y llama á Sócrates la prefiguración de Cristo [3]. Séneca, con su inexorable crítica de la idolatría y de la superstición, y con su censura de la depravación general

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1887, 83.

(2) *C. Cels.*, 6, 6; 7, 28; Agust., *C. Faustum*, 20, 1, 23; *Ep.*, 31, 8; Eck, *Dav. Fr. Strauss*, 1899, 226; Spicker, *Der Kampf*, 289.

(3) V. Fritz, *Antike Weltanschauung*, 234; Lipsius, *Apokryph.*, II, 1, 168; Höhn, *Das Neue in Christentum gegenüber dem altklassischen Heidentum*, 1887; Hettinger, *Apologie*, II, 7 7; *Theol. Quartalschr.*, 1841, 224; 1845, 479; Arneth, *Das klassische Heidentum und die christliche Religion*, 1895; Wendland, *Christentum und Hellenismus*, 1902; Jentsch, *Hellenentum und Christentum*, 1903; Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, II, 1896, 1; Räder, *De Theodoreti graecorum affectionum curatione*, 1900, 149.

de las costumbres, expresó el pensamiento del alma naturalmente cristiana. Mediante su sentido y su meditación religiosa, hizo más profunda la moral estoica, é influyó tanto en los Padres, que éstos supusieron en él cierta influencia cristiana y una correspondencia epistolar con San Pablo.

Orígenes encuentra en Platón y en otros algunas ideas profundas respecto á Dios, y aun se ve inducido á explicar la frase de *Rom.*, I, 19, «Dios se lo ha manifestado,» en el sentido de una revelación inmediata de Dios en el espíritu de ellos. Tampoco quiere contradecir la influencia del Antiguo Testamento en las ideas de Fedro [1]. Pero así y todo, rechaza ásperamente á Celso, que aconsejaba á los cristianos que escogieran otro guía que Cristo, esto es, los divinamente inspirados poetas, los sabios, los filósofos, y especialmente á Epicteto, ya que de ese modo se les dan guías ciegos contra la verdad, para ser conducidos al error; pues si no son enteramente ciegos, están, por lo menos, alejados de la verdad en muchos puntos. En efecto, comparen en su conducta los discípulos de los filósofos con los de Jesús, miren la vida de las personas ignorantes, de las sencillas mujeres, de los esclavos, que de nadie, sino de Jesús, recibieron la fuerza. Esto escribe Orígenes, no para desacreditar lo que los griegos pensaban sabiamente, ó para censurar sus sanas doctrinas, sino para demostrar que las mismas cosas, y todavía más sublimes y más divinas, han sido dichas por los hombres santos, por los profetas de Dios y por los Apóstoles. Si algunos Padres (Gregorio Nacianceno, Ambrosio, Juan Damasceno y otros) pintan el Cristianismo, como una transacción, por decirlo así, entre judaísmo y paganismo, es que solamente aluden al dogma de la Trinidad en relación con el monoteísmo y con el politeísmo. Agustín, en la Ciudad de Dios, juzgó á

---

(1) V, 79; VI, 19; VII, 41, 49. Los nombres «griegos» y «bárbaros» no deberían significar en la antigua apologética los griegos de raza ó las personas cultas, y los no griegos ó incultos, sino los fautores de la teología griega y los secuaces del cristianismo judío (Kukula).

Platón con excesiva benevolencia. En la introducción al libro sobre la utilidad de la fe, afirma que á la pregunta: ¿Qué opinas de Cristo?, contestaría Platón: Este es el que yo había preanunciado. A los platónicos, dice el Santo, les falta poco para rendir homenaje al nuevo Rey, á Cristo.

La filosofía socrática con su «conócete á ti mismo,» es muy digna de atención [1]; pero sería preciso cerrar los ojos ante el consiguiente escepticismo y el epicureísmo, para suponer en ella una evolución no interrumpida, que en el Cristianismo halló su punto culminante, su conclusión definitiva, y propiamente en las palabras de Jesús: «¿Qué aprovechará al hombre si granjeare todo el mundo (es decir, si lo supiera todo y lo viera y conociera claramente), si pierde su alma (esto es, si no sabe convertirse en hombre puro [2]?» Aun la explicación racionalista de este pasaje demuestra ya por sí misma qué artificio y qué violencia se necesita para extender la predicación de Jesús sobre el lecho de Procrusto de la filosofía socrática. Entre el «conócete á ti mismo» y el «haz penitencia,» entre la mayéutica de Sócrates y la palabra de Jesús en el Evangelio de San Juan, media tanta distancia, que ninguna evolución puede salvarla.

Jesús mismo se refiere al Padre celestial, á su sabiduría, como Hijo de Dios. Sócrates, según Lasaulx, de Maistre y otros, podrá ser el precursor pagano del Cristianismo, pero Jesús no tomó sus doctrinas del precursor judío, mucho menos del pagano. Sólo queda, pues, el hecho incontestable de que el judaísmo y el paganismo sirvieron de preparación al Cristianismo. Sócrates tuvo presente la vida espiritual del individuo, reconoció el fin último del todo en la virtud individual y en la felicidad que ella produce, y mitigó el antiguo principio político-religioso colocando, en parte, al individuo sobre la colectividad, sobre el Estado; pero Jesús puso la salvación del alma como fin de la

(1) Piat, *Sócrates*, 1903, 152.
(2) Fritz, *Antike Weltanschauung*, 274; Harnack, *Socrates u. die alte Kirche* (*Reden und Aufsätze*, I, 1904, 29).

existencia y como base de la virtud la pureza de corazón, la sencillez de sentimientos y el dominio de las pasiones. De esto se preocupó Sócrates tan poco como otros sabios de la antigüedad. El festín de despedida de Sócrates con sus amigos y la cena de Jesús con sus discípulos denuncian clara y maravillosamente la diferencia en la concepción de ambos respecto á la vida presente y á la futura.

A los sabios griegos les falta enteramente la *fuerza divina* para hacer bienaventurados á los que creen. Aunque aquéllos hubieran conducido los hombres á la luz «desde la obscuridad natural, en un sincero vuelo hacia el ser real;» aunque hubieran «elevado al alma desde el campo del fenómeno al de la verdad y de la substancialidad,» ¿qué se daría á entender con ello? ¿qué consuelo habría en esto para el hombre vulgar? ¡El hombre debe libertarse de los lazos del pecado, ha de oir la palabra de la reconciliación, por medio de uno que tenga potestad! ¡Qué diferentes son las palabras del Salvador: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos!» Esta es la *Buena Nueva*, el Evangelio, que no puede derivarse de ninguna filosofía, por muy numerosos y naturales que sean los presupuestos de la razón común.

29. Amor del prójimo. Amor del enemigo.—¿Dónde se encuentra en los griegos el *amor de Dios* y del *prójimo*, leyes fundamentales de la moral cristiana [1]? La idea de que puede amarse á Zeus, se tiene por insensata. Verdad es que Platón condena la opinión, generalmente extendida y profesada todavía por Jenofonte, discípulo de Sócrates, de que el hombre ha de esforzarse por ser útil á los amigos y por perjudicar á los enemigos, pero no se eleva hasta pedir el amor á los enemigos. Cierto que pueden citarse algunos textos en los cuales se entrevé el amor de los enemigos, y Celso y Juliano no dejaron de referirse á ellos; v. g. «el justo jamás causará daño ni aun al enemigo [2];» pero ¡qué anodinas son éstas sentencias filosóficas!

(1) Agust., *Ep.*, 137, 5, 17.
(2) Fritz, *l. c.*, 291; Friedländer, *Sittengeschichte*, III, 6 731; Willmann,

Desaparecen enteramente ante el antiguo concepto del Estado, al que estaba subordinada incondicionalmente la religión, ante el desprecio del extranjero y del bárbaro. El griego, como el romano (y el hebreo), acompañaba la oración con imprecaciones contra el traidor y el enemigo. El trato inhumano de los esclavos, la ignominiosa humillación de la mujer, la exposición de los niños, demuestran que, á pesar de la filantropía de la ética popular, faltaba en absoluto la base para el verdadero amor del prójimo. La tan elogiada *humanidad* estoica, citada primero por Cicerón, (amor del género humano), no excede á la justicia ordinaria distributiva. El menosprecio del trabajo y del trabajador, de los pobres, de los pequeños, de los esclavos, en toda la antigüedad, obedece á la falta de amor del prójimo, á la falta de humildad y de humanidad; porque sólo se debía consideración al Estado, no al ciudadano ni al prójimo. El *solipsismo* cínico y estoico, la presunción de bastarse uno á sí mismo, y la autoapoteosis, son consecuencias de ello. Verdad es que Epicteto y M. Aurelio tienen algunos hermosos proverbios sobre Dios, Padre de los hombres, sobre el Hijo de Dios, y aun sobre el amor del prójimo, pero provienen de una impotente especulación subjetiva. Además, es muy verosímil la influencia cristiana (1).

Entre las sentencias de los antiguos *filósofos orientales* pueden citarse algunas relativas al amor del prójimo. Laotse dijo: «Paga los agravios con la afabilidad,» y Confucio: «¿Qué dices respecto de la máxima de que ha de devolver-

---

Idealismus, I, 568; *Theol. Quartalschr.*, 1870, 355; Schneidewin, *Die antike Humanität*, 1897; Waldmann, *Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum*, 1902; Weiss, *Apologie*, I, ³ 267, 371, 548, 563; III, ³ 168, 338, 883. V. Schmidt, *Ethik d. alten Griech.*, I, 85; II, 361; Köstlin, *Die Ethik des klassischen Altertums*, 484. Sobre Agust., v. *De civ. Dei*, l. 6-10; *Ep.*, 118, 21, 33. Contra Acad., 3, 19, 42; *Conf.*, 7, 18-21.

(1) Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, 1897; Betzinger, *Seneca-Album*, 1899, 169; Zöckler, *Die Tugendlehre des Christentums, geschitchtlich dargestellt in der Entwicklung ihres Lehrform*, 1904; Collet, *La Morale Stoicienne en face de la morale chrét.*, 1899; *Ann. de phil.-chrét.*, 1899, Abril-Junio.

se bien por mal?» El maestro contesta: «¿Con qué quieres tú entonces recompensar el bien? Paga lo injusto con la justicia y el bien con el bien.» Buda enseña: «El mal se vence con el bien, la codicia con la liberalidad, la mentira con la veracidad... porque el odio nunca se apacigua con el odio, sino con el amor; *esta es una regla antigua* [1].» Pero á pesar de tales escasas sentencias, la idea de humanidad y de filantropía, aun como la hallamos en el Antiguo Testamento, fué desconocida de los pueblos antiguos. Un sentimiento como el de *Lev.*, XXIV, 22, habría sido sumamente extraño á los poetas del Veda y aun al mismo Homero. En los arios, como en la mayor parte de los pueblos antiguos, parece haber existido la opinión de que quien no era amigo por parentesco ó por derecho de ciudadanía, debía considerarse como enemigo. Extranjero y enemigo se dicen igualmente *hostis*. Los fenicios fueron los primeros en establecer un vínculo internacional [2]. Queda, pues, predominante el dicho de Tertuliano; «Amar á los amigos, es cosa de todos; pero amar á los enemigos, sólo es cosa de cristianos» (Véase *Gál.*, III, 28).

30. **Amor de Dios.**—¿Quién se atreverá á comparar la fe de los cristianos, *Dios es amor*, con la fe de los griegos en sus dioses, y aun de los filósofos y del mismo Platón en lo absoluto? El Eros de Hesiodo, el Amor de Platón, que atrae á los hombres á la virtud, son manifestaciones del sello divino en los corazones humanos, pero sin fuego ni vida. «Los que tan bellas cosas escribieron sobre el supremo bien, descienden después al Pireo para orar á Diana como una diosa y concurrir á una fiesta celebrada por un pueblo ignorante; y después de filosofar exquisitamente sobre el alma y la felicidad que le espera después de una vida virtuosa, abandonan aquellas grandes cosas que Dios les reveló (*Rom.*, I, 19), ponen el corazón en cosas viles y pequeñas, y ofrecen un gallo á Esculapio.» «Entre los otros, que son tenidos como dioses, hay bien

(1) M. Müller, *Phys. Rel.*, 350.
(2) Ibid., *Natürl. Rel.*, 513; Tert., *Ad Scap.*, 1.

contadas vírgenes, las cuales, custodiadas ó no por hombres—esto no ha de ventilarse aquí,—parece que conservan la pureza para honrar á la divinidad; pero entre los cristianos florece la perfecta virginidad, y no por amor de alabanzas mundanas, ó de premios metálicos, ó de gloria; cuando han demostrado tener á Dios en su mente, por Dios vienen confirmadas en su probada intención, de manera que lo cumplen todo llenas de rectitud y de bondad (1).»

Hemos hablado antes de la preparación del Cristianismo por medio de la filosofía griega, pero ahora debemos negar definitivamente que el Cristianismo, la doctrina de Cristo, se derive de aquélla, aunque vaya unida al espíritu semítico. Tampoco podemos estar conformes con aquellos apologistas que creen que la moderna aversión á la antigüedad clásica proviene de la consideración de que los antiguos coincidieron con el Cristianismo en la mayor parte de los problemas de la vida religiosa y moral (2). Este es más bien el punto de vista de F. Baur. El neohumanismo vió en el Cristianismo la moral griega mezclada de judaísmo. La ciencia crítica de las religiones trata precisamente de derivar el Cristianismo del paganismo. Pero se ve precisada á confesar que, frente al liberalismo griego y á la severidad romana, ambos incapaces de renovación religiosa, la fundación del Cristianismo aparece como «la obra más grandiosa que jamás hayan creado hombres del pueblo (3).»

También Bousset asiente, pero insistiendo en el sincretismo religioso que caracteriza toda la literatura del judaísmo posterior (Babilonia, parsismo, Egipto, helenismo). Llega á la conclusión de que á la formación del Cristianismo no contribuyó una sola religión, sino un contacto histórico-universal de todas las religiones, una confluencia de las civilizaciones nacionales desde el Eufrates y el Trigris hasta

(1) *C. Cels.*, 6, 4; 7, 48; Theodoret, *Graec. affec. p.*, 12.
(2) Weiss, *Apologie*, I, 112; por lo contrario, 154, 563, contra Buckle, al cual se refiere Häckel (*Welträtsel*, 355). Mausbach, *Christentum und Weltmoral*, 1897.
(3) Renán, *Apostel*, 38, 297; Rousseau, *Ein.*, 2, 58, 200, 208.

Alejandría y Roma. Pero por doquiera encontramos remiendos nuevos en un vestido viejo, nuevos odres, pero no vino nuevo, nuevos añadidos que vuelven á perderse, y gérmenes que no se desarrollan. Por consiguiente, no hay que hablar de que la esencia del Cristianismo pueda resultar de la potenciación ó multiplicación de tales factores [1]. Romanes dirige á los apologistas el reproche de que sobresalen muy poco, y que el posterior y creciente saber humano, en la física, en la ética, en la política ó en otra materia cualquiera, nada ha podido quitar de su valor á la vida de Jesús, mientras que en los sabios de la antigüedad, aun en el mismo Platón, se encuentran sentencias erróneas que lindan con lo absurdo, y chocan con el sentido moral. Todavía es esto más aplicable á la ley moral. A la afirmación de que el Cristianismo es una «religión sincretista» (Gunkel), puede replicarse, ahora como antes, que el amor de Diós á los pecadores sólo se encuentra y sólo se realiza en el Cristianismo.

31. Jesús y los Apóstoles no conocieron la filosofía griega.—Pero hoy la afirmación se formula de otra manera. No se dice que este factor pagano haya obrado en Cristo ni en los Apóstoles, sino que, á ejemplo de Toland, Voltaire y otros, se afirma que el Cristianismo tomó forma pagana en la antigua Iglesia, por efecto de la filosofía y de la religión griegas [2]. Desde el año 130 influyó la filosofía griega (Etica, doctrina del Logos), desde el 220, los misterios, y un siglo después, se introdujo en la Iglesia todo el helenismo con su culto. Este hecho sería también muy sorprendente respecto de Jesús y de los Apóstoles, porque Jesús nunca abandonó á Palestina, ni jamás tuvo relaciones con los griegos, de los que difícilmente se que-

(1) Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter*, 1903, 475; Romanes, *Gedanken über Religion*, 1899, 138.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 45, 413; *Wessen des Christentums*, 1900, 126; *Die Mission*, 225; Kuenen, *Volksreligion*, 191; Hath, *Griechentum und Christentum*, 1892; Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897; Melanchton, 1521: *Statim post Ecclesiae auspicia per platonicam philosophiam christiana doctrina labefacta est.*

rrá hallar indicios en *Juan*, XII, 20. Ya Orígenes se burla de Celso con motivo de tal acusación. ¡Como si un hombre razonable pudiera admitir que Jesús hubiese conocido los escritos de Platón! Lo mismo se dice de los *primeros Apóstoles*, que Jesús eligió intencionadamente entre el pueblo ignorante. Sólo Juan, en su posterior estancia en Efeso, tuvo ocasión de conocer la sabiduría griega. Pero tampoco él la aplicó á la doctrina cristiana, porque su doctrina del Logos no puede derivarse de la filosofía griega, ni de la alejandrina. Es posible que se viera obligado á dar tal forma á su obra por causa de la filosofía popular de su tiempo; pero los conceptos fundamentales son del Antiguo Testamento, de los libros sapienciales. La historia nos demuestra que la unión de la fe en el unigénito Hijo de Dios con la doctrina del Logos, tuvo gran importancia para el desenvolvimiento de la Teología cristiana, porque fué medio eficacísimo para atraer á los griegos educados en la escuela de la Filosofía. Tal doctrina fué el lazo de unión entre la sabiduría cristiana y la pagana. Sin embargo de ello, el concepto del Logos no fué admitido en ningún símbolo de la Iglesia.

¿Y del Apóstol San Pablo? Por educación, conoció á fondo la vida y las costumbres griegas; por lo menos tres veces, quizás como adagios populares, cita poetas griegos (1), y en sus viajes tuvo ocasión de asimilarse la sabiduría griega. Se adaptó al carácter de todos, con los judíos judío, y con los griegos griego, con el fin de ganarlos á todos para Cristo. Pero San Pablo había sido educado en la escuela de los rabinos y formado en su exégesis y en su dialéctica. Su lenguaje no sigue los preceptos de los retóricos, ni su dialéctica es la de Aristóteles. Su universalismo y su profundo concepto del Cristianismo, son proféticos é inspirados; declara expresamente que él no ha introduci-

(1) Epiménides (*Tit.*, I, 12), Arato (*Hechos*, XVII, 28) y Menandro (*1 Cor.*, XV, 33). V. Curtius, *Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akad.*, 1893, 934; Baumgartner, *Weltliterat.*, I, 148; J. Weiss, *Beiträge zur paulin. Rethorik*, 1897; Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, 1903, 37.

do la sabiduría griega en el Evangelio, sino que predicó á Jesús Crucificado, escándalo para los judíos, y locura para los gentiles. No consiguió el grandioso éxito de su Evangelio con la filosofía, sino con la manifestación de la fuerza divina, experimentada por él en el curso de su vida. Dios rechazó á los sabios de este mundo. Esto no obstante, no puede negarse que utilizó su conocimiento de la filosofía judío-alejandrina, tal como se encuentra en los libros sapienciales de las ideas rabínicas y del derecho greco-romano, para profundizar especulativamente el Cristianismo, representar la Pasión y Muerte de Jesús como obra de redención, y ofrecer la idea del Hombre celestial, del segundo Adán, como ejemplo de la vida moral, de que todos somos hijos de Dios (1); pero esto último no es «helenismo cristianizado» ni lo primero «fariseísmo cristianizado,» pues ambos tienen su base en el Antiguo Testamento (Isaías, Daniel), y el Hijo de Dios constituye el centro del dogma de la redención. La ley natural y el culto racional de Dios, así como algunas fórmulas, recuerdan algunas de las doctrinas estoicas; pero tienen su raíz en el Antiguo Testamento y se fundan en la fe en Cristo (2). El Apóstol conocía por experiencia los principios generales. Según Josefo, aun los fariseos y los seduceos imitaban la filosofía estoica y la epicúrea. El culto de los Césares, que según una inscripción del año 9 antes de Cristo, daba al Augusto el título de Salvador del mundo, pudo en cierto modo haber preparado á los asiáticos; pero está en directa oposición con el Rey crucificado de los judíos. Así, en ningún lugar aludió Pablo á él; del propio modo, en Lucas y Juan y en las cartas pastorales también es demasiado pequeña la aproximación al tema: «Augusto—Jesucristo,»

(1) Pfleiderer, *Urchristentum*, 160, 169 (más reservado en la 2.ª ed. 1902); *Gesch. d. prot. Theologie*, 108; Lippert, *Christentum*, *Volks glaubenund Volksbrauch*, 1882, 31.

(2) Feine, *Jesus Christus and Paulus*, 1902; Calippe, *La doctrine et l'oeuvre de S. Paul*, 1901; *Ann. de phil. chrét.*, 1901, Abr., 57; Tenant, *The Fall and original Sin*, 1903, 248; Josefo, *Vita*, *initio*. V. *Rom.*, VII, 15, 19; *I Cor.*, VII, 22; XII, 27; *Gál.*, VI, 2; *Hechos.*, XIV, 7-16; XXVIII, 6; XVII, 16-34; XXIV, 25; Belser, *Einl.*, 432.

porque con ayuda de la «providencia estoica» y del «Zeus paternal» y de las esperanzas judías, puede demostrarse cómo nació el «Cristianismo» (1).

32. Los apologistas utilizaron la sabiduría griega. —Los *apologistas* hicieron gran uso de la sabiduría griega. Muchos de ellos pasaron al Cristianismo desde las escuelas filosóficas griegas, llevando consigo, según el dicho de Orígenes, los tesoros de Egipto, y poniendo su cultura profana al servicio de la Iglesia. Se comprende que no siempre les fuera dable expresar la profunda riqueza de la doctrina cristiana en el estilo de la sabiduría griega sin que la forma cambiara algo el contenido. Su misma intención de defender la fe y mover á los paganos á que la aceptaran, los conducía á poner de relieve todo lo posible los puntos de semejanza, la concordia entre la fe y la razón, entre el Cristianismo y la filosofía, así como también á interpretar la fe como un sustitutivo de la ciencia para las multitudes. A veces hacían resaltar el punto de la unidad ó de la conformidad de tal manera que excluían la diferencia y desconocían la sublimidad de la verdad cristiana como venida directamente de Dios, y ponían la filosofía ó verdad racional al nivel de lo revelado, no admitiendo entre ambas más que una diferencia cuantitativa. Contribuyó mucho á esta comparación la definición platónica de la filosofía, esto es, el arte de hacerse semejante á Dios y de renunciar al mundo. El principio de Sócrates, de que nada necesita lo que es divino y muy poco ha menester lo semejante á lo divino, dominó también en la filosofía del Cristianismo primitivo y de la Edad Media.

«En todos los filósofos»—dice Justino, quien conocía la alta estima de que gozaban los filósofos, y particularmente Sócrates, entre sus partidarios,—parece que se encuentran gérmenes de la verdad. Cuando afirmamos que todo ha sido creado y ordenado por Dios, parece que enunciamos un teorema de Platón; cuando enseñamos la combustión final

(1) Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 1904, 306, 308.

del mundo, recordamos una opinión de los estoicos; cuando aseguramos que las almas perduran conscientes después de la muerte y que los malos son castigados, mientras los buenos quedan exentos de castigo y son felices, parece que pronunciamos la convicción de los poetas y de los filósofos; cuando afirmamos que las imágenes de los hombres no son dignas de adoración, estamos de acuerdo con el cómico Menandro y otros (1).» En la religión y en la filosofía de Grecia, encuentra también San Agustín analogías respecto al Verbo y al Hijo de Dios. Pero expone claramente el motivo de esta manera de hablar. «Por consiguiente, si nosotros enseñamos algo semejante á los poetas y á los filósofos, que tanto apreciáis, y por añadidura algo más grande y divino, y lo demostramos, ¿por qué hemos de ser injustamente aborrecidos más que otros?» Los apologistas, con respecto á los *misterios* principales, debían precaverse tanto más, cuanto mayor era el peligro del abuso y de la denuncia, señaladamente en el dogma de la redención y en los misterios del culto. Con motivo del descubrimiento del Apocalipsis de Pedro, se ha discutido de nuevo hasta qué punto influyó la escatología órfico pitagórica y la egipcia en la literatura apocalíptica cristiana; pero no se ha resuelto definitivamente.

33. Su fe está sobre la Filosofía.—El solo hecho de que los primeros apologistas diesen el adiós á las doctrinas de la filosofía pagana, bastaría para demostrar que ni

(1) *Apol.*, I, 20, 46; II, 10, 13. V. Weiss, *Apologie*, I,[3] 63; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, III, 151; Gloatz, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 381; Harnack, *Mission*, 187; *Reden und Aufsätze*, I, 34. Contra Engelhardt, v. Flemming, *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyres*, 1898. Sobre M. Felice, v. Grillenberger, *Jahrb. f. Philos.*, 1888, cuad. 1-3. Contra la hipótesis sostenida en Francia, especialmente por Renán y Havet, de que el Cristianismo es producto de la combinación del espíritu griego y del judaísmo, arremete principalmente Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne. Le siècle apostolique*,[3] 3 vols., 1887-1889. Sobre el platonismo, Gratry, *Gotteserkenntniss*, I, 138; Huit, *Annal. d. phil.*, 1883, Julio, 1889, Agosto-Oct.; Norden, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, 1893; Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophie*, 1903, 168. Sobre la escatología, v. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, 1893; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 229, 475.

consciente ni inconscientemente colocaron el Cristianismo á la misma altura que la filosofía, ni la filosofía griega en el puesto de la doctrina cristiana. Al contrario, pasaron al Cristianismo porque en vano habían buscado la verdad y la paz en las escuelas de los filósofos. ¿Qué cosa más sencilla entonces para ellos que considerar la misma filosofía bajo la luz de la fe, purificarla de sus defectos ó completarla, y transformarla luego en medio de defensa, pero no en objeto de fe? Su juicio sobre la filosofía, especialmente en Taciano, suena á veces ásperamente, porque se dada con los ojos puestos en la fe; lo cual es nuevo argumento de la clara separación de los dos terrenos. Tertuliano, por ejemplo, «nacido y educado en el paganismo, había aprendido en sí mismo la ineficacia de esta religión, había experimentado que el paganismo no era capaz de ofrecer la paz del alma ni el sosiego de las pasiones borrascosas, ni la seguridad en los peligros del mundo, ni la consoladora perspectiva en el momento de morir (1).» ¿No da expresamente Tertuliano la voz de alarma contra los peligros de una literatura que parecía necesaria á toda persona culta, y de la cual no pudo prescindirse ni aun en la Teología? Otros apologistas habían hecho la misma experiencia. A pesar de ello, ¿no debían haberse dejado guiar por las máximas de la filosofía para ilustrar su fe?

Es indudable que no podrá buscarse en ellos la profunda especulación cristiana de un San Pablo; pero, á pesar de toda argumentación filosófica, conservaron la fe en los misterios cristianos, experimentaron en sí mismos la fuerza beatífica de la verdadera fe, y la enseñaron á los demás. Una vez convertidos, fueron cristianos desde el fondo del corazón y dieron la norma de la verdad cristiana á los sistemas filosóficos. El principio de su conoci-

(1) Hefele, *Theol. Quartalschr.*, 1838, 36. Véase también el hermoso discurso de S. Gregorio Niseno sobre Gregorio el Taumaturgo. Esto se aplica igualmente contra Jentsch, que encuentra metafísica y éticamente poca diferencia entre la concepción del mundo cristiano y la pagana (helenista), y sostiene la revelación, más que por otra cosa, por la autoridad y certeza de la moral. Véase, por lo contrario, Maasbach, *Christentum und Weltmoral*, 1897.

miento era la fe, no la razón natural. La verdad cristiana era para ellos, no solamente lo más acabado y perfecto, sino lo más cierto, lo más sólidamente fundamentado, porque ella es la revelación inmediata del Verbo divino, aparecido personalmente en la tierra. Aun mirado el paganismo por su lado mejor, en lo tocante á religión y filosofía, se les ofrecía únicamente como debilísimo efluvio de la verdad, como la noche alumbrada por algunos resplandores del Logos, en comparación con la claridad del día, que alboreó con el Verbo encarnado. En esta esfera luminosa entraron al convertirse, á ésta luz se entregaron fielmente, y en ella contemplaron el mundo, á los hombres y su destino, como el ojo corporal contempla todos los objetos á la luz del sol. Ser cristianos era su orgullo y su dicha. «No tengo intención de seguir las doctrinas de los hombres ni las enseñanzas de los maestros humanos—dice Justino,—sino las de Dios y de los maestros divinos.» «Porque Cristo no nos enseñó á creer en maestros humanos, sino en lo que fué anunciado por los profetas y enseñado por El [1].»

Clemente de Alejandría atenúa la diferencia entre la verdad cristiana y la filosofía. Pero su discípulo Orígenes la acentúa vigorosamente. Celso—dice,—exponiendo semejantes cosas de Platón, las equipara, con un arte capaz de seducir á un oyente instruído, á lo que se lee en la Escritura Sagrada; por consiguiente, afirma que las mismas cosas las han dicho mejor los griegos, y sin necesidad de amenazas ni de promesas por parte de Dios ó del Hijo de Dios. Orígenes rebate inmediatamente la objeción de la forma, haciendo notar que el fin de los escritores sagrados es universal y que el efecto de la Filosofía está circunscrita á estrechos límites. Aunque ciertas máximas de los griegos sean iguales que las de los cristianos, no tienen seguramente la misma fuerza para obligar á las almas, á conformar con ellas la vida. Aunque ahora—pro-

(1) *Dial.*, 80, 48; *Apol.*, I, 46; 2, 10, 13; Schäzler, *Neue Untersuch. über das Dogma von der Gnade*, 1867, 366.

sigue Orígenes,—en relación con la restante muchedumbre, hay en las iglesias pocos sabios procedentes de la sabiduría que nosotros llamamos carnal, no faltan algunos que de ésta han pasado á la sabiduría divina (1). Así, pues, Orígenes no sabe nada de una diferencia real entre la fe de su tiempo y la fe de la Sagrada Escritura.

34. Catolicismo y antigüedad.—Así como es imposible que la religión cristiana provenga del helenismo, también es imposible que, por causa de éste, haya sufrido una transformación. Cierto que el helenismo fué de gran utilidad para desenvolverla en sistema científico; pero la profesión de fe permaneció la misma, no cambió, sino que se desarrolló. Y aunque fuera cierto que el «*Catolicismo* es, bajo tal concepto, producto de la fusión íntima del Cristianismo con la antigüedad,» y aunque se afirme que la «dogmática católica es tal cual empezó á desenvolverse á partir del siglo III sobre la base de la teoría del Logos (2),» aun así, la religión cristiana sería el fundamento, y la filosofía el medio formal; el Cristianismo es la fuerza vital que se apropió lo verdadero del paganismo para triunfar de la filosofía pagana, la cual, vinculada en el neoplatonismo, entró en batalla con la doctrina cristiana. No la filosofía pagana en el Cristianismo, sino el Cristianismo utilizando la filosofía, venció y aniquiló al mundo antiguo con sus ideas y su vida. Sólo dominando en el Cristianismo el conservatismo y el culto á lo literal, no la fuerza, ni el espíritu ni la vida; sólo cuando la verdad no fuera capaz de

(1) *C. Celsum*, 6, 1, 14; 3, 16; *De princ.*, 4, 1. V. Iren., *Adversus haer.*, I, 20, 2; Tert., *De praescript.*, 7; Clem. Alej., *Strom.*, 5, 11, 687; Eus., *Praep. l.*, 11-14; S. Agust., *De doctr. chr.*, 2, 40; Denzinger, *Vier Bücher rel. Erk.*, I, 301; II, 98.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 253; II, 25; 465, 468; M. Müller, *Theos.*, 440; Ewald, *Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius*, 1881; Wagner, *Der Christ und die Welt nach Clemens von Alex.*, 1903; Capitaine, *Die Moral des Klemens von Alex.*, 1903; Raym. Thamin., *S. Ambrosie et la morale chrétienne au 4e siècle*, 1895; *Ann. de phil. chrét.*, II, 1895, 286; Réville, *La religion à Rome*, 160, 284; Grandgeorge, *S. Augustin et le Néoplatonisme*, 1896; Zeller, *Gesch. d. griech. Phil.*, III, 3 2, 443; Aust, *Röm. Rel.*, 99; Piat, *Sokrates*, 239, 292; *Theol. Quartalschr.*, 1865, 359; Kleffner, *Synesius von Cyrene*, 1901; *Hist. Jahrbuch*, 1902, 751.

amplificarse ni de profundizarse, sólo entonces podría considerarse tal progreso, y designarse la perceptibilidad, como una desviación de la primitiva religión de Cristo. Pero así puede entenderse á Orígenes cuando dice que los cristianos fundan sus esperanzas de otra vida en las Escrituras y en la razón natural. El sincretismo religioso del siglo III preparó seguramente para el Cristianismo al mundo anhelante de redención; pero, á pesar de toda oposición, la Iglesia cristiana cristianizó al mundo, y no se hizo pagana. Su triunfo es una victoria sobre el paganismo.

San Ambrosio, en su libro sobre los deberes, tiene mucho de común con Cicerón; pero, esto no obstante, considera la Sagrada Escritura como fuente principal y completa, ensalza y perfecciona el bien natural con el bien verdadero del Cristianismo. «Colocando la fe en lugar de la ciencia, asentando la justicia sobre el fundamento de la solidaridad, considerando la fortaleza como forma de la paciencia y la moderación como benignidad y pureza, constituye con todo esto una moral nueva en el marco de la antigüedad, con una terminología que disimula la profundidad de la revelación consumada [1].» El monoteísmo, la dirección ética, la práctica de la virtud, el amor del prójimo, etc., toman nueva fuerza desde la época del Imperio, pero no pasan de la superficie. El Cristianismo puso la virtud interior y prestó la fuerza moral.

Siempre insistieron los Padres en el principio de San Pablo, de que Dios había elegido á los necios para confundir á los sabios. La *fe*, la misma fe para todos, doctos é ignorantes, era el fundamento de la vida cristiana. «Puesto que no hay sino una sola y misma fe, no la aumentan los que pueden decir mucho de ella, ni la disminuyen los que poco pueden decir de ella,» observa San Ireneo. El mismo Clemente de Alejandría, que tenía en gran estima la filosofía como preparación para el Cristianismo,

(1) *Ann. de phil. chrét.*, II, 1895, 295.

califica de nulos, falsos é inhumanos todos los misterios ajenos al Cristianismo. «La divinidad, la fuerza beatífica, la victoria final, y Cristo como autor y centro de esta religión, son para El cosas indiscutibles.» No la gnosis verdadera, sino la falsa, es la que ha desnaturalizado al Cristianismo (1). Santo Tomás, explicando el Símbolo, observa que ningún filósofo antes de Cristo, con todo su ingenio, pudo saber sobre Dios y lo necesario para la vida eterna, tanto como lo que después de Cristo sabe cualquier muchachita por medio de la fe. Jouffroy admira la «gran religión», la cual, en el catecismo, ofrece ya al niño una contestación á todas las preguntas que interesan al género humano.

35. Gnosis.—Mas á pesar de esto, no se aventuraron los gnósticos á proponer su fe como derivada de la sabiduría pagana, sino que, suponiendo por lo menos una doctrina culta, reivindicaron para ellos la tradición apostólica y la consideración de reformadores de la Iglesia y renovadores del Cristianismo primitivo (Marción): tan grande era la convicción de todos los círculos cristianos de que la tradición apostólica debía constituir el depósito de la fe. La gnosis verdadera, en frente de la falsa, quiso explicar el Cristianismo legítimo sobre la base de las doctrinas de la Sagrada Escritura y de la tradición, que Ireneo y Tertuliano defendieron victoriosamente, protegiendo su contenido contra las sutilezas de los gnósticos que lo empequeñecían y volatilizaban. Bajo este concepto, concilió Clemente el helenismo con la Iglesia, «en el sentido de que fundió sus dos factores vitales más poderosos, la sabiduría profana y la piedad, é introdujo esta fusión como forma en la cual debía desarrollarse después la Iglesia;» pero hizo todo esto sobre la base de la fe cristiana. «¿Qué tienen de común Atenas y Jerusalén? ¿qué la Academia y la

(1) Hagemann, *Römische Kirche*, 26; Gratry, *Gotteserkenntnis*, II, 203. Sobre Clemente, v. también: Wendland, *Quaestiones Musonianae de Musonio Stoico Clementis Alex. aliorumque auctore*, 1886; Scheck, *De fontibus Clem. Alexandrini*, 1889 (Progr.); Noort, *De vera religione* 1901, 76.

Iglesia? ¿qué los herejes y los cristianos?—pregunta Tertuliano.—Nuestra institución ha salido del pórtico de Salomón, y él mismo nos ha dejado dicho (*Sab.*, I, 1) que el Señor ha de buscarse en la sencillez del corazón. Piénsenlo aquellos que han escogido un cristianismo estoico, platónico y dialéctico.» Orígenes trató de utilizar y conservar todo lo útil de la Filosofía; y aunque fué «filósofo idealista,» era también «tradicionalista ortodoxo,» es decir, que la fe revelada fué siempre para él una autoridad, autoridad que se consolidó más tarde, cuando se empezó á combatir la especulación de Orígenes. Haya contribuído la antigüedad cuanto se quiera en lo tocante á la forma y al concepto, el Cristianismo es el que ha dado el contenido sobrenatural y la fuerza divina [1]. «Nos atrevemos con razón á creer—dice Orígenes—que la majestad de las Sagradas Escrituras admira, y la santidad del Evangelio habla al corazón. Examinad los libros de los filósofos con todo su lenguaje grandilocuente; ¡qué insignificantes aparecen al lado de esto! [2]»

36. Ni mito ni producto del helenismo.—El Cristianismo, con sus doctrinas sublimes y su severa y profunda moral, no puede ser *producto de un espíritu humano*, aunque se eleve éste como genio sobre todos los demás hijos de los hombres. Tampoco puede ser el Cristianismo *sencillo resultado del desenvolvimiento de la religión judía*, por muy cierto que sea su apoyo en el Antiguo Testamento. Ningún genio habría conseguido desentrañar el profundo sentido religioso y ético de las profecías y de la ley con vestiduras terrenales, si no se hubiesen realizado en carne y sangre ante los creyentes. Inútil hubiera sido formar por medio de mitos una imagen que sólo viviese en la fantasía; en cambio, el Cristianismo nació en tiempos

(1) Agust., *In Joann. tr.*, 45, 2, 3; Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Etwicklungschichte der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, [6] 1904.

(2) Rousseau, *Emile*, 2, 200. Aun el tratado de Schopenhauer sobre la religión como «metafísica del pueblo» ofrece sobre este argumento notables puntos de apoyo (V, 362).

históricos, como lo demuestran las mismas cartas paulinas universalmente admitidas. Ya no era el tiempo propicio para la formación de mitos, los cuales difícilmente hubieran podido sobreponerse con tanta rapidez á la tradición. Los mitos hubieran debido formarse en una época en que el Cristianismo hacía ya mucho tiempo que había echado hondas raíces y adquirido un fundamento seguro de fe. ¿Cómo hubiera sido posible que aquellos cristianos perseguidos hubieran podido fundar su esperanza en mitos, y en mitos escogidos artificiosamente? Pero si se suponen mitos desarrollados inconscientemente, entonces, por confesión común, los relatos evangélicos quedan inexplicables aun á la luz de los principios racionalistas.

Asimismo, es imposible que el grado elevadísimo de la *civilización greco-profana* madurase tal ideal de verdad religiosa y de grandeza moral, ni delinease siquiera sus puntos esenciales. En efecto, en la época de Cristo, hacía largo tiempo que había decaído en gran manera su esplendor. El Cristianismo se levantó desde el principio contra el poder y la sabiduría judía y pagana, como religión absoluta, universal y conquistadora del mundo, aunque en irreductible contraste con las ideas entonces en boga, y en oposición con los soberanos de la tierra. Todo se había conjurado contra el Cristianismo—dice Orígenes [1],—de manera que habría debido sucumbir, pero sostenido por una fuerza divina, no sólo se salvó, sino que triunfó de todo el globo terrestre conjurado contra él. ¿Cómo es posible que fuera el fruto de la civilización de aquellos días? No, su fuerza religioso-moral es inexplicable, si no es obra de Dios. Es un enigma, es el mayor misterio de la historia del mundo, aunque se rechacen todos los demás milagros. Pero también Aquel de quien el Cristianismo toma su nombre, y de quien los Apóstoles recibieron la potestad y la misión, Cristo, sería incomprensible é incomprendido, si

(1) *C. Cels.*, 1, 3; Weiss, *Apol.*, III,³ 144; Braig, *Ueber Geist un Wesen des Christentums. Eine Studie zu Chateaubriands «Génie du Christianisme» und verwandten Erscheinungen*, 1901, 40.

hubiera sido un simple predicador de moral, y no un enviado de Dios por modo maravilloso.

37. Evolución histórica.—No negamos en manera alguna la *evolución histórica*, pero reivindicamos expresamente en nuestra exposición el gobierno divino en la historia del mundo y en la historia de la Revelación. Concedemos también que en el Nuevo Testamento pueden encontrarse huellas de conceptos familiares al judaísmo posterior, pero no podemos convencernos en absoluto de que, en la mutua compenetración del judaísmo y del paganismo, en la fusión de las ideas semíticas y arias, en la inmanencia griega y en la trascendencia judía, haya de buscar lo «que la idea de los creyentes se figura como algo entrado de pronto, sin nexo con lo pasado, en la esfera de las cosas de este mundo [1].» La unión de la filosofía estoica, que en sí lleva la fuerza del martirio, con la profundidad religiosa del tenaz y creyente palestiniano, no ha podido por sí elevar al hombre, en cuanto tal, á la más alta personalidad. Antes de Cristo, no ocurrió esto, ni en Palestina ni en la diáspora; cumplióse por Cristo, sin que estuviera familiarizado con el estoicismo, y los primeros en imitarlo fueron sus discípulos, que eran pescadores de Galilea. ¿Qué pueden demostrar las teorías racionalistas contra estos hechos históricos? Verdad es que el Cristianismo, por su naturaleza, estuvo en íntimo contacto con aquellos axiomas morales á los cuales el mundo antiguo había podido elevarse por sí mismo, y que la Iglesia utilizó los elementos esenciales del culto religioso, pero ambos triunfaron merced á una fuerza superior.

Los predicadores del Evangelio pusieron de relieve, según las necesidades, un elemento más que el otro. «El Cristianismo es revelación, que quiere ser creída; es autoridad, que debe obedecerse; es la religión nacional, que puede aprenderse y demostrarse; es la religión de los misterios y de los sacramentos; es la religión del conocimiento

(1) Fritz, *Antike Weltanschauung*, 345; M. Müller, *Theos.*, VIII, 1.

trascendental, y como tal fué predicada [1].» Mas si los mismos misioneros estaban dispuestos á reunir toda su fe en la fórmula «un Dios del cielo y de la tierra y Jesús el Señor,» no es que con esto abandonaran todo lo demás, sino que designaban el fundamento en el cual descansa todo. El mismo Harnack concede también que el Cristianismo, además de sus propiedades morales y sociales, fué á la vez y ante todas cosas una religión *nueva*, la religión del único Dios vivo, la religión de Cristo, Redentor y Juez, la religión de la resurrección, la religión de la continencia. Bajo estos cuatro aspectos ofrecióse el Cristianismo en el siglo II. Si han brotado del Evangelio, no puede hablarse de un sincretismo, sino únicamente de una evolución.

Es, en efecto, muy interesante seguir las vicisitudes á las cuales se ha visto sometido el judaísmo posterior por la influencia de religiones y filosofías extrañas; pero es difícil discernir entre la evolución progresiva del elemento heredado y las nuevas adquisiciones en la literatura fantástica y por más de un respecto fragmentaria. La crítica novísima nos ofrece una corona entera de nuevas flores. «El aumento de las esperanzas escatológicas, su ahondamiento ético y su configuración transcendental; la oposición entre el siglo presente y el futuro; la idea del juicio universal y la justificación del individuo ante el trono de Dios; el tipo transcendental del Mesías; el convencimiento de la existencia del diablo y su dominio parcial en el mundo; la suposición de que un ejército de demonios pasa su vida en esta tierra y en este siglo; la frívola angustia y el temor que se apodera del corazón en esta vida; la esperanza en una sustancial renovación del mundo y en la victoria definitiva de Dios sobre Satán; la creencia en los ángeles y la Teología de la hipóstasis y, por tanto, el aspecto cada vez más trascendental de la fe en Dios, y tantas otras cosas, pertenecen á la piedad del pueblo y de la

(1) Harnack, *Mission*, 176, 225; Dorner, *Religionsphilos.*, 61.

multitud, y le imprimieron un nuevo sello. El Nuevo Testamento, y sobre todo los Evangelios sinópticos, atestiguan claramente esto [1].» Mas si este «sistema lleno de contradicciones» sólo pudo alcanzar la pureza y vitalidad de la legítima y verdadera piedad reformando el Evangelio, «el milagro creador», no sólo operó por contacto la reforma del Evangelio en el alambique del judaísmo, en el que estaban reunidos los diversos elementos, sino que introdujo nuevas fuerzas y reveló nuevas doctrinas, en las cuales desempeñaron un papel muy secundario, y aun esto es dudoso, las religiones de los pueblos civilizados de occidente y del período de la civilización helénica. Jesús estuvo en lucha abierta con el judaísmo de su tiempo, y la Iglesia luchó durante tres siglos contra el paganismo. Es digno de notarse que mientras se censura á la Iglesia porque para formar sus doctrinas y defenderse utilizó los medios de instrucción de su tiempo, se le acuse á la vez de que es enemiga del progreso y de la ciencia [2].

«El carácter sobrenatural de la Iglesia y la presencia en ella de un Guía divino, no podría deducirse con suficiente rigor de las particularidades de su triunfo tomadas en sí mismas. Hubiera podido vencer al espíritu judío é infiltrarse más y más en el imperio, acudiendo primero á los elementos mejores por medio del atractivo de su moral y de sus esperanzas, y después á las grandes multitudes mediante el espectáculo de sus mártires y la experiencia de su amor, y por último á todo el pueblo con la fuerza del ejemplo y el apoyo de su poder; en rigor también habría podido desembarazarse de las deformidades parasitarias del gnosticismo, someter á su autoridad profetas y filósofos y crearse un dogma, dejándose guiar del buen sentido y valiéndose ampliamente del misterio. Una institución humana, dirigida por hombres esclarecidos y sabios, hubiera podido realizar una por una todas estas cosas. Pero todas juntas, pero

(1) Bousset, *Die Religion des Judentums*, 492; Pfleiderer, *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtl. Beleuchtung*, 1903.
(2) Weiss, *El peligro religioso.*

un triunfo total de una sola vez, pero haber conservado su propia forma en medio de un desarrollo de inmensa extensión y de larguísima duración, nos pone ante una imposibilidad, si queremos permanecer en el terreno del orden natural. Aun prescindiendo de la fuerza inicial, de la persona del Fundador, y considerando sólo aquella parte de la historia de la Iglesia que empieza con los Apóstoles, es preciso reconocer que éstos fundaron una institución más que humana, que Dios estaba verdaderamente en ellos y con ellos, y que todavía está con su obra [1].»

Verdad es que en la «época de Darwin» se borran las diferencias entre especie y especie, entre especie y género; pero así como es cierto que el espíritu es diferente del cuerpo merced al cual obra, también es cierto que el Cristianismo es específicamente distinto de las demás religiones que él presupone. Si el estoicismo hubiera sido el receptáculo «al cual hubiera pasado la divinidad transcendente del judaísmo y del platonismo como razón inmanente en la especie humana, tan pronto como se manifestó á la conciencia la coincidencia del espíritu divino y el humano, como expresa la concepción de Juan con el «yo y el Padre somos uno,» entonces nunca hubiera llegado á ser objeto de la fe universal el Cristo de Juan. La fuerza vencedora del Cristianismo no es un sistema filosófico-religioso, sino la fe de que Dios en Cristo, en el Hombre-Dios, se manifestó lleno de gracia y misericordia, redimiendo al mundo y reconciliándolo con él. «La religión cristiana es por sí sola un ser poderoso, en el cual ha buscado refugio en todo tiempo el género humano, doliente y oprimido; así, con el solo hecho de reconocer en ella tal virtud, la elevamos sobre toda filosofía, por lo que no necesita el apoyo de ésta [2].» «El espíritu no sobrepujará jamás la excel-

(1) Duchesne, *Les Origines chrétiennes*, [2] 1902, 468; Blondel, *Histoire et Dogme*, 1904, 36; Portalié, *Le Dogme et l'histoire*, «*Bulletin de Littér. ecclés.*», 1904, 62; Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, 1904; Harnack, *Reden und Aufsätze*, II, 10.

(2) Goethe-Eckermann, II, 38; III, 264; Schopenhauer, *Werke*, V, 407; Köhler, *Sozialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums*

situd y cultura moral del Cristianismo, tal como resplandece y alumbra en el Evangelio.»

Por consiguiente, *la Revelación en sí y por medio de Jesucristo, la persona y la vida de Jesús*, deben ser objeto de nuestros ulteriores estudios. Si de cuanto hemos dicho resulta que el Cristianismo no puede ser una «religión natural» en el sentido de los evolucionistas ó del racionalismo, el cual trata de hallar, con Kant, la quinta esencia de la ética natural en el sermón de la montaña (1); aunque fué una reacción para restablecer la moral y la religión natural, nos aparecerá claro que ni siquiera la teoría de la evolución ideal de Hegel es aplicable al Cristianismo, ya que, según ella, la evolución del espíritu religioso nunca termina, sino que debe progresar más allá del Cristianismo (2). Aun Kant y Rousseau conceden que la razón jamás habría llegado á penetrar perfectamente la verdadera moralidad sin el Evangelio. Luego éste ha de ser por fuerza algo sobrenatural.

Es un hecho frecuentemente citado en estos tiempos, que á pesar de tanta guerra como se hace al Cristianismo, el problema relativo á su esencia y á su origen conmueve hondamente á los espíritus. Historiadores modernos aseguran que el siglo XIX es llamado sin razón irreligioso, porque jamás como en los últimos 70 años se concentró por modo tan apasionado el pensamiento de los hombres en la persona de Jesucristo. De Ultramar, de América, de Inglaterra oímos el grito: «volvamos á Cristo,» y este grito ha llegado á ser la palabra redentora (3).

---

und ihre Widerlegung, 1899; Waimuth, *Wissen und Glauben bei Pascal*, 1902, 43.

(1) Kant, *Religion*, 236; Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, 1865; *Realenzykl.*, II, [3] 478; Goethe, según Spalding, *Gelegenheit*, 1903, 175; Kügelgen, *Kants Auffassung von der Bibel*, 1896.

(2) Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1839, 43; W. Schneider, *Allgemenheit und Einheit des sittlichen Bewussteins*, 27; Brunetière, *La science et la Religion*, 1895; *Rev. des Deux Mondes*, 1895, 1.

(3) Chamberlain, *Die Grundlagen des 19 Jahrhunderst*, I,[4] 1902, 184; Eucken, *Gesammelte Aufsätze über Philosophie u. Lebensanschauung*, 1903, 155; *The american Journal of Theology*, Chicago, 1899, 274, 300.

CAPITULO XV

La Revelación

I. Concepto de la Revelación.—1. El Antiguo y el Nuevo Testamento sobre la Revelación sobrenatural. – 2. Significación de la palabra Revelación.—3. Creencia general en la Revelación.—4. No es un derivado de la conciencia de sí misma. – 5. Definición. Revelación natural y sobrenatural. – 6. Deseo de la Revelación.—7. Posibilidad de la Revelación. – 8. Misterios naturales. – 9. Necesidad de un impulso exterior.—10. Superracional, no irracional.—11. Confesión de fe.—12. Consecuencia de la verdadera noción de Dios. – 13. Revelación y autonomía moral. – 14. Pedagogía de la Revelación. – 15. Historia de la Revelación.—16. Conformidad entre verdad racional y verdad revelada.—17. Necesidad de la Revelación; antes y después del pecado.—18. Demostración sacada de la Historia de la religión y de la filosofía. – 19. Nuevas fuerzas religiosas. – 20. Vaticano. – 21. Objeto de la Revelación. – 22. Verdades morales. Gracia.—23. Moisés y Cristo.—24. Especies de Revelación.—25. Tipos, sueños, visiones. – 26. Extasis y mántica. – 27. Montanismo. Don de profecía.—28. La palabra. El espíritu. El Angel de Dios.—29. Ontologismo y racionalismo.

I. *Concepto de la Revelación*

1. El Antiguo y el Nuevo Testamento sobre la Revelación sobrenatural.—Toda la antigüedad creyó que los antepasados habían tenido íntimo trato con Dios [1]. Los escritores sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento refieren toda la historia del género humano á una dirección especial de Dios. El creador de todas las cosas, Dios, conversó en el Paraíso con los primeros hombres, y reveló su voluntad á ciertas personas privilegiadas. Los *Patriarcas* y *Moisés* gozaron del trato personal con Dios. Desde entonces habló Dios por medio de su espíritu á los hombres piadosos y les reveló sus misterios (II *Sam.*, XXIII, 2. *Dan.*, II, 28). Sólo más tarde vuelve á hablarse de las apariciones de Dios (*Mal.* III, 1).

Y el Hijo de Dios, que reposa en el regazo del Padre,

(1) Willmann, *Idealismus*, I, 579; Sepp, *Leben Jesu*, II, 4 70.

descubrió á los discípulos en la *Nueva Alianza* los misterios del reino de Dios. Por Revelación se hizo conocer á los Apóstoles el *Sacramento (Efes.*, III, 3), misterio que estaba oculto desde tiempos eternos, pero descubierto ahora por las Escrituras de los Profetas, según el mandamiento del eterno Dios, declarado á todas las gentes para obedecer á la fe *(Rom.*, XVI, 25 [1]). Aquellas cosas que los ángeles aspiraban á penetrar con la mirada, fueron reveladas á los discípulos de Cristo, por medio del Espíritu Santo, el cual fué mandado de lo alto (I *Ped.*, I, 12. II *Ped.*, I, 4). Lo que ojo no vió, ni oreja oyó, lo reveló Dios por su espíritu á los creyentes; porque el espíritu escudriña todo, aun las profundidades de Dios (I *Cor.*, II, 9, 10). Habiendo hablado Dios muchas veces y de muchas maneras á los padres en otro tiempo por los profetas; últimamente, en estos días, nos ha hablado por el Hijo *(Hebr.*, I, 1).

Los Apóstoles son los dispensadores de los misterios divinos (I *Cor.*, IV, 1), puesto que ellos, instruídos por Cristo mismo é iluminados por el Espíritu Santo, recibieron la verdad del cielo. Jesús glorifica á su Padre, Señor del cielo, porque escondió estas cosas á los sabios y entendidos y las descubrió á los párvulos *(Mat.*, XI, 25). Jesús ruega á su Padre: «He revelado tu nombre á los hombres que me diste del mundo. Ahora han conocido que todas las cosas que me diste, de ti son; porque les he dado las palabras que me diste, y ellos las han recibido y han conocido en verdad que yo salí de ti, y han creído que tú me enviaste» *(Juan.*, XVII, 6). Pero no confió la manifestación de esta verdad al frágil espíritu humano, sino que prometió á los discípulos el Espíritu de lo alto, que les enseñaría toda la verdad y les recordaría lo que les había dicho [2]. El Espíritu de lo alto no llegó á los Apóstoles como á todos los

(1) *Col.*, I, 26; II, 2; *Rom.*, I, 17; *I Ped.*, I, 20; *Ef.*, I, 9; III, 9; *I Cor.*, II, 4-16; *I Tim.*, III, 16; *II Tim.*, I, 9-10; *Tit.*, II, 14. V. *Theol. Quartalschr.*, 1820: 387; Denzinger, *Vier Bücher von der relig. Erkenntnis*, II, 77, 93; *Vatic.*, III, 2; Wilmers, *De religione revelata*, 1897.

(2) *Luc.*, XXIV, 48, 49; *Hech.*, I, 8; *Juan*, XIV, 16, 17, 26; XV, 26, 27; XVI, 12, 13.

creyentes á los cuales les fué dado el espíritu de sabiduría y de revelación (*Efes.*, I, 17. I *Cor.*, XIV, 6). Más bien estaban destinados para atestiguar la resurrección con la fuerza del Espíritu Santo y pudieran apelar á la manifestación del espíritu (*Hechos*, V, 3; XV, 28). El Apóstol San Pablo, que no había gozado la dicha del trato con el Hijo del Hombre, recibió ante las puertas de Damasco una Revelación inmediata del Resucitado. También estaba enteramente convencido de que el Espíritu Santo le reveló los misterios de Dios. No recibió su Evangelio de los hombres, sino por revelación de Jesucristo, y lo defendió contra todo ataque hasta su último aliento. Ni aunque bajara un Angel del cielo aceptaría de él otro Evangelio [1].

2. **Significación de la palabra Revelación.**—La expresión ordinariamente usada para indicar este *acto de Revelación* es ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν, palabra que en esta significación era enteramente desconocida para los griegos, y que aparece una sola vez en la significación: «desnudez del cuerpo [2].» A este efecto, se emplea dos veces la palabra φανέρωσις (I *Cor.*, XII, 7. II *Cor.*, IV, 2), y frecuentemente φανεροῦσθαι. Entre estas dos no existe diferencia esencial. Sin embargo de esto, φανέρωσις designa mejor la manifestación exterior objetiva, tal como fué dada especialmente por Cristo, y ἀποκάλυψις el conocimiento interior (*Efes.*, I, 17. I *Cor.*, II, 10) ó la fe (*Mat.*, XVI, 17. *Ju.*, VI, 44) por inspiración del Espíritu Santo (I *Cor.*, XIV, 6, 26. *Gál.*, II, 2. *Fil.*, II, 15) y por las apariciones del Resucitado (*Gál.*, I, 12, 15. II *Cor.*, XII, 1, 7 [3]).

El significado de Revelación está, pues, en conexión con el *misterio* que forma el centro de la historia de la Revelación, con el misterio de la redención divina, hacia el cual están dirigidas las miradas del género humano creyente desde el pecado original. La expresión se extiende á

(1) *Gál.*, I, 1, 11; *I Cor.*, II, 10; XIV, 2; VII, 10, 40; *II Cor.*, XI, 17; *Efes.*, III, 2-5.
(2) Plut., *Cat. mai.*, 20.
(3) *Zeitschr. f. kath. Theol. u. Kirche*, 1900, 1.

todo lo que mira á la salvación humana, porque todo está en relación con este misterio fundamental. Pero la Revelación de este misterio, así como el concepto del misterio, en general, se refiere á la *misteriosidad de Dios*, á la inexplicabilidad de Aquel que mora en la luz inaccesible (1). El espíritu humano por sí solo es incapaz de levantar el velo que le oculta la esencia divina y esconde los grandes problemas de la existencia humana, si Dios mismo no se le acerca y le da la respuesta infalible. No es capaz de ver á Dios (*Ex.*, XXXIII, 20); ahora bien, la acción de «ver» es el medio de conocimiento más seguro y más perfecto.

3. **Creencia general en la Revelación.**—Estos misterios subsisten para todos los hombres. Por este motivo se sintió en las *religiones antiguas* la necesidad de la Revelación, y se trató de satisfacerla (2). Las religiones orientales derivan sus doctrinas de una revelación de Dios, ora se traslade á los obscuros tiempos primitivos, ora se enlace con ciertos personajes históricos, fundadores ó reformadores de religión. Los filósofos y los poetas griegos piensan en cierta inspiración inmediata de la razón divina en la razón huhumana. Pues aun en esta ilusión ó ficción ha de reconocerse también la propensión del espíritu humano á la fuente de la Revelación, en cuanto por ella se significa que, en las cosas de Dios y de la salvación humana, sólo Dios mismo puede enseñar la verdad absoluta, la recta doctrina, y sólo El prescribir la conducta salvadora. La relación que en la

(1) *I Tim.*, VI, 16; Drey, *Apologie*, I, 118; König, *Der Offenbarungsbegriff des A. T.*, 1882; Lotz, *Gesch. u. Offenbarung im A. T.*, 1891; Dillmann, *Handbuch*, 474. Los textos relativos al Nuevo Testamento, v. en Denzinger, *Vier Bücher rel. Erkenntnis*, II, 87. En el mismo lugar también las diversas teorías sobre el concepto del misterio. Schätzler, *Neue Untersuchungen*, 364; Scheeben, *Die Geheimnisse des Christentums*, [2] 1898, 10. En los Evangelios se encuentra el vocablo «misterio» sólo en *Mat.*, XIII, 11; *Marc*, IV, 11; *Luc.*, VIII, 1. Sobre la bibliografía, v. Gla, *Repertorium der katholisch-theologischen Literatur von 1700 bis 1900*, 1904, 235.

(2) Dillmann, *Handbuch*, 63; Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte*, II, 1888, 551; Mach, *Notwendigkeit der Offenb.*, 327; Gloatz, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 166; M. Müller, *Natürl. Religion*, 48, 224; Zeller, *Gesch. d. griechisch. Phil.*, III, [3] 2, 192, 342; Schell, *Religion u. Offenbarung*, [2] 1902. 227.

religión se establece entre Dios y el hombre, sólo puede proporcionar la beatitud, si para ella ha puesto la base Dios mismo. No es el hombre quien busca primero á Dios, sino Dios, en su clemente condescendencia, al hombre, haciéndole fácil el acercarse á Él, cosa que al hombre le hubiera sido imposible sin la previa revelación divina [1].

Pero todavía queda por aclarar otro punto. Las religiones principales coinciden en los rasgos fundamentales; ciertas verdades y costumbres, ciertas leyes y mandamientos aparecen en todas ellas. ¿Es posible que esto sea casual? Puede admitirse en verdad que la disposición religiosa del hombre, esta herencia común á todo el género humano, conduce á la uniformidad, por lo que es el postulado indispensable de ella. Pero ¿cómo explicar con esto el culto, el sacrificio y la oración? El *culto* en sí, la *identidad de sus motivos*, presupone una revelación, pues los «conceptos fundamentales innatos de la razón» no bastan para explicar los hechos del culto, como tampoco para explicar los principios de la religión. Así como aquéllos son derivados de la religión, así también son una prueba en favor de la verdad de la fe universal en la Revelación. Los oráculos de los griegos y de los romanos y las funciones sacerdotales de todas clases, tienen por fundamento la fe en la Revelación de Dios. Aun el fetichismo y el camanismo han conservado también un recuerdo de ella, aunque casi imposible de reconocer. Ahora bien, es imposible que el hombre haya llegado por sí sólo á la invención de lo sobrenatural, ya que ni siquiera podía concebir el pensamiento en él (I *Cor.*, II, 8). ¿De dónde, pues, este hecho universal?

4. No es un derivado de la conciencia de sí misma. —Esta *fe en la Revelación*, que es *universal* en la doctrina y en el culto, sería imposible, si el *concepto de la Revelación* hubiera salido únicamente de la conciencia humana. Aunque la humanidad no hubiese buscado

(1) Smith, *Das A. T.*, 1894, 294; Weiss, *Apologie*, I, [3] 82; III, 21.

y encontrado desde el principio en la Revelación más que el modo de orientarse en el mundo y el de vencer al mundo, lo primero integrando el defectuoso saber humano (oráculos, profecías), y lo segundo complementando el defectuoso poder del hombre por medio de actos de la potencia divina (milagros, curaciones [1]), no dejaría de ser verdad que «estos dos aspectos de la Revelación de Dios» existían ya desde el principio, y son, por consiguiente, argumento de la universalidad de la fe en la Revelación misma. Una cosa tan íntimamente ligada con la existencia del hombre, debe tener por fuerza un fundamento objetivo. No sólo se encuentran en todos los pueblos vestigios de la Revelación, sino que éstos son más claros y patentes cuanto más antiguos son el culto y la tradición. Si la conciencia fuese la causa de la fe en ella, acaecería precisamente lo contrario.

La filosofía progresiva ha atribuído aun los pensamientos del genio á una iluminación divina, y los alejandrinos (Clemente y Orígenes) reconocieron esta revelación del Logos seminal. Decíase que el demonio debía haber sugerido sus revelaciones al fundador de la fe moral del pueblo. Sócrates dice de sí mismo que, á diferencia de otras personas, recibía revelaciones de los dioses, sin habérselas pedido. En la apología se alaba de la magia que le era propia, y defiende su obra filosófica apelando al oráculo de Delfos, el cual le había encomendado tal misión. Por este motivo se detuvo ante lo desconocido, lo divino, y prohibió el intento de penetrar en este terreno, ya que sólo el oráculo y la adivinación nos revelan lo que los dioses nos permiten conocer para nuestro bien [2]. No debemos tratar de investigar la esencia y origen de las cosas, los movimientos del cielo y otros hechos de los físicos y de los fisiólogos. Cicerón, con su sentencia: «No ha existido jamás un hom-

---

(1) Pfleiderer, *Genetisch-spekulative Religionswiss.*, [2] 1884, 399; Schleiermacher, Ritsch,. Harnack, Sabatier, Loisy y otros.

(2) *Apol.*, 40, A.; Jen., *Memor.*, 1, 1, 6-9; Cicer., *De nat. Deor.*, 2, 56, 167.

bre grande sin alguna inspiración divina,» expresa el pensamiento dominante en la filosofía idealista de su tiempo.

Los estéticos y los artistas modernos reivindican también para sí una inspiración divina, aunque sea para impugnar con ella la especial Revelación sobrenatural, y negar la diferencia específica entre la Revelación natural y la sobrenatural. «Que lo mejor que nosotros realizamos en el arte y en la ciencia no es algo calculado y sutilizado, sino lo que brota en nosotros espontáneamente y se nos infunde como un don, al cual después hemos de dar forma y perfeccionar, es cosa en la cual están conformes los poetas y los sabios de todos los tiempos; es el espíritu universal en el cual vivimos... La Revelación no es algo que penetra desde fuera, sino algo que brota en la interioridad propia, por efecto del fundamento vital común á todos los espíritus, y, por tanto, como toda comunicación espiritual, no es una proyección mecánica, sino un impulso que nosotros mismos hemos de seguir, de manera que nosotros somos los órganos cooperantes... Para entender los hechos se necesita, sin duda, una idea divina, que se eleva sobre el panteísmo y el deísmo dualístico hasta la contemplación del *Uno* infinito y al mismo tiempo autoconsciente (1).»

5. Definición. Revelación natural y sobrenatural.— De lo dicho es fácil deducir la *definición* general de la Revelación. *Revelar significa descubrir algo oculto, comunicar algo desconocido.* Pero en el concepto teológico, la Revelación es la comunicación mediata ó inmediata de las verdades inaccesibles ó difícilmente accesibles al espíritu humano, con el fin de comunicarlas á otros, ora se refieran directamente á perfeccionar los conocimientos espirituales, ora las leyes morales. Puesto que estas dos cosas están unidas inseparablemente, y además ha de considerarse toda verdad religiosa no en abstracto, sino con relación á toda la vida humana, la Revelación divina es *la comuni-*

(1) Carriere, *Jesus Christus u. d. Wissenschaft der Gegenwart,*[2] 1889, 54; Pfleiderer, *Religionsgesch.*,[3] 1896, 493; Eckermann-Goethe, II, 207.

cación de aquellas verdades que para la salvación humana son necesarias y saludables. Si quiere definirse con más precisión esta comunicación con respecto al espíritu humano, puede considerarse como una intervención sobrenatural inmediata de la causalidad divina en la *inteligencia y la voluntad* del hombre, por la cual se comunica á éste en forma de ideas el contenido del orden sobrenatural (1). Es una comunicación, no por medio de signos naturales, sino por signos escogidos arbitrariamente, á los cuales va unida cierta significación convencional. Tales son especialmente las palabras del lenguaje, el hablar de espíritu á espíritu, de boca á boca, la transmisión de pensamientos, de ideas, de verdades, hechas al espíritu pensante y capaz de la verdad, la misteriosa inspiración, la acción maravillosa, pero comprensible, del espíritu divino en el espíritu humano. Muchas veces se consideran la Revelación y el milagro como aspectos distintos del mismo concepto, en cuanto que Dios se manifiesta á lo espiritual por medio de la inspiración, y á lo material por medio de la omnipotencia; pero el milagro sirve especialmente para justificar la Revelación.

La Revelación, que tiene por objeto verdades superiores á la inteligencia humana, y que se participa inmediatamente al hombre, suele llamarse por esto *sobrenatural* y *positiva* (*supernaturalis quoad substantiam*, á diferencia de la Revelación sobrenatural de verdades naturales: *supernaturalis quoad modum*). De ella se diferencia la Revelación *natural*, que tiene fundamento en la Creación, ya que por ésta puede conocer el hombre al Creador. Lo que hemos expuesto en la primera parte de esta Apología respecto al conocimiento natural y existencia de Dios, á la inmortalidad del alma y al fin del hombre, cae bajo el dominio de la Revelación natural. Es una *Revelación*, porque por ella se manifestó al hombre el ser y el poder eterno de Dios. Así como el artista se revela en sus obras,

(1) Tom., *S. Th.*, 2, 2, q. 171, a. 1; Ottiger, *Theol. fund.*, I, 41; Denzinger, *Vier Bücher v. d. rel. Erk.*, I, 115; II, 163; Leitner, *Die prophet. Inspir.* 1896, 1.

así Dios se manifiesta, pero por modo mucho más excelente, en su grandiosa Creación. Pero esta es una revelación natural, porque la naturaleza es el objeto, y el espíritu natural el sujeto, por cuya recíproca acción se llega al conocimiento natural de Dios. Por eso se llama también *mediata*, para distinguirla de la Revelación inmediatamente sobrenatural.

Así como la Revelación natural ha recibido su nombre de la sobrenatural, así es también su presupuesto, porque abarca en sí todo lo que Dios ha dado al hombre en la Creación como medios y facultades de su vida intelectiva y moral. «No podríamos creer—dice San Agustín [1],—si no tuviéramos almas racionales.» Si el espíritu humano no tuviera por naturaleza una capacidad y una necesidad de conocer á Dios y de unirse a El, faltaría el sujeto de la Revelación sobrenatural. La Revelación natural puede no presuponer necesariamente un ser cognoscitivo, porque la actividad creadora tiene como primer motivo la gloria de Dios; pero también debe ser hecha para un ser que conozca esta gloria y la proclame. La Creación sin el espíritu inteligente es como un cuerpo sin ojos. Donde se hable de Revelación, debe haber algo manifestable y cognoscible. Revelación y cognoscibilidad son dos cosas inseparables [2] (*Job.*, XII, 22; XXXIII, 8). Todavía se realiza esto mejor en la Revelación sobrenatural. Aunque parece decir lo contrario la circunstancia de que nos es imposible reconocer una buena parte de la Revelación [3], debemos creer también esta parte, y con sumisión fiel y racional. «Creo para entender,» dice con este motivo la divisa de la ciencia católica. Sin la receptibilidad del espíritu conocedor, la Revelación de la fe sería una cosa muerta,

(1) *Ep.*, 120, 3; Tom., *S. th.*, 3, q. 9, a. 2; *Contra Gent.*, 5, 50, 54, 57; Denzinger, *l. c.*, II, 33, 85; Schell, *Religion*, 203. Cuando observa Schmidt (*Beweis des Glaubens*, 1903, 231) que esta distinción, la cual se remonta hasta San Agustín, no es muy interesante para los libros simbólicos de la Iglesia evangélica, porque no pertenece á las controversias, olvida que se ha afirmado y se ha negado la capacidad de la razón.

(2) Pesch, *Die Welträtsel*, II, 1892, 421.

(3) Scheeben, *Dogmatik*, II, 38.

siendo así que está destinada á mover á las más altas operaciones la inteligencia y la voluntad. La verdadera Revelación de Dios presupone la creación del espíritu, en el cual se manifiesta Dios, y por el cual es conocido en la naturaleza. ¿Qué otros mundos tienen habitantes que anuncien la gloria del Señor? El orden de las cosas parece requerirlo, como ya hemos demostrado antes [1].

6. **Deseo de la Revelación.**—Por este motivo, los Apóstoles, en sus predicaciones á los paganos, se apoyaban en la Revelación natural, tal como aparece en la Creación, y en la Providencia y en la conciencia del hombre, para representar la Revelación sobrenatural como obra del mismo Dios, necesaria para la salvación del hombre, que gime bajo el peso del *pecado de origen* y del pecado de *su propia malicia*, pero que también conduce á la salvación al que en ella cree. El alma humana siente, desde la cuna, el deseo de penetrar y discernir lo alto, anhela la fuerza y el consuelo de arriba. No descansa hasta que reposa en Dios, para el cual ha sido creada.

Esta aspiración, conocida ó desconocida, era la aspiración de todas las *religiones antiguas*, y aun de la misma Filosofía. Especialmente la filosofía platónica es presa de esta nostalgia de lo infinito, del bien perfecto, algo así como un doliente recuerdo del Paraíso perdido [2]. El hacerse semejante á Dios, propuesto como ideal, la esperanza de una vida futura, la muerte como liberación de la cárcel del cuerpo, son muy á propósito para hacer apreciar la Filosofía como arte que enseña al hombre á morir. Precisamente por haber dado relieve á este punto, logró el platonismo hacer de la Filosofía la rival del Cristianismo. «En el neoplatonismo, el hecho psicológico del deseo vehemente del hombre por algo superior, convirtióse en principio cosmológico al cual se subordinó todo lo demás [3].» Pero con esto se exageraba también el concepto de la Re-

(1) I, 703.
(2) *Rev. des Deux Mondes*, III, 1888, 53.
(3) Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 666; Eucken, *Lebensanschauungen*, 112; Kellner, *Hellenismus*, 238.

velación. De igual manera pecaron por exceso los místicos y los supernaturalistas extremados; en cambio, el racionalismo y el naturalismo pecan por defecto; otros, por falso acuerdo de los dos extremos (filosofía de la fe, teosofía, supernaturalismo racionalista), perjudican al concepto de la Revelación (1).

II. *Posibilidad de la Revelación*

7. Posibilidad de la Revelación.—La receptibilidad natural del espíritu humano para la Revelación sobrenatural, y el conocimiento natural de Dios, nos dan una demostración de la *posibilidad de la Revelación sobrenatural*, si, siguiendo el uso establecido desde Stattler (2), queremos aplicar á nuestro argumento las tres categorías kantianas de la modalidad: posibilidad, realidad y necesidad. Porque, en efecto, una vez reconocida la natural disposición del espíritu humano, admitida la revelación natural, y considerado Dios como inteligencia personal que quiere y puede comunicarse, desaparecen pronto las objeciones contra la posibilidad de la Revelación. Capacidad por parte del hombre y amor comunicativo por parte de Dios; vehemente anhelo por parte del corazón humano, ansioso de ayuda, y benigna condescendencia por parte de Dios Omnipotente; ansia de mayor luz por parte del entendimiento errante, y claridad difusiva por parte de la omnisciencia y sabiduría divinas: he aquí los conceptos de los cuales se deduce la posibilidad de una Revelación del Espíritu infinito al espíritu finito (3). La ley natural se explica mejor, se proponen nuevas doctrinas y nuevas leyes, los misterios se revelan, pero todo se realiza por obra de Aquel que depositó en la razón humana el germen y capacidad de la

(1) Denzinger, *Rel. Erk.*, I, 118; Drey, *Apologie*, I, 233.

(2) V. Werner, *Geschichte der apol. Literatur*, V, 191. De igual modo, los filósofos árabes Alfarabi y Avicena. V. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters*, II, 1865, 26; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, II, 1, 2, 4 (*Kebrbach*, ² 202, 227).

(3) Schmid, *Apologetik*, 117, 131; Gaina, *Theorie d. Ofenbarung*, 1898, 6; Hontheim, *Theol. fund.*, 56.

inteligencia y de la moralidad. Si el *ontologismo* debilita la demostración de la Revelación sobrenatural, es porque desconoce este orden de cosas. Si lo sobrenatural se considera solamente como parte integrante de lo natural, nos faltará el lazo que los une; pero si se parte de la general causalidad de Dios, como la enseña el teísmo, tenemos en lo natural y en lo sobrenatural una actividad del mismo Dios correspondiente en cada caso al fin. Las obras humanas y las obras divinas no se excluyen, sino que se compenetran.

8. **Misterios naturales.**—El *filosofismo racionalista*, desde Locke y Lessing, no sólo alega contra la posibilidad de la Revelación sobrenatural, considerada por él más como revelación de verdades para el entendimiento, que de verdades necesarias para la salvación, la inmutabilidad de Dios y la repugnancia de un comercio del Espíritu infinito con el espíritu finito, sino que afirma además la imposibilidad, especialmente por parte del hombre, de comprender verdades y preceptos que superan á la inteligencia humana. «No hay más revelación que los pensamientos del sabio», dice Schopenhauer. Strauss alega la nativa imperfección del hombre, de la cual sería una confesión la revelación subsiguiente, la violación de la ley natural y la contradicción de Dios consigo mismo, como argumento contra la posibilidad de la Revelación. Estas objeciones tendrían alguna razón de ser, si se tratase de una discusión puramente teórica con respecto á la posibilidad. Porque ¿cómo podría llegar el hombre natural por sí solo al concepto de lo sobrenatural? ¿cómo adquirir el conocimiento de una verdad esencialmente superior á sus facultades cognoscitivas?

Pero el problema es otro. Debemos partir de la *realidad de la Revelación*, la cual, por sí misma, demuestra la posibilidad, pues sólo partiendo de la realidad podemos demostrar la falta de fundamento de las objeciones concretas, y hacer ver que existen puntos de contacto en el espíritu del hombre. No se trata de un producto del espíritu humano, sino de algo ya dado, de algo que, aquí como en otra

parte, debe reconocerse como ley natural, ó como hecho histórico, y, por consiguiente, debe examinarse y juzgarse según la ley de la causalidad. Las categorías de la modalidad no deben discutirse, en general, sino por la vía de la experiencia. Puede admitirse, en primer lugar, que, sin esta realidad, de ningún modo se hubiera propuesto la cuestión de la posibilidad. Porque si el concepto mismo de la Revelación sobrenatural incluye una trascendencia fuera del campo de lo natural, claro está que sólo podrá comprenderse este concepto, si es ofrecido en la realidad al espíritu humano. Cierto que bastaría demostrar que contra la posibilidad de la Revelación de los milagros, no pueden exponerse argumentos de razón [1], pero habida cuenta del método racionalista, será oportuno poner de relieve los aspectos positivos de la demostración.

Cuanto más ensalza el racionalismo las fuerzas del espíritu finito, poniendo la conciencia humana como fuente de toda revelación, porque «hablar de una revelación fuera de la conciencia humana, es lo mismo que querer encender la luz con las tinieblas [2]», tanto más necesario es que la Apologética demuestre que el espíritu humano, también en su propio campo, encuentra barreras insuperables, esto es, «misterios,» aun en la naturaleza (fuerza, vida, conciencia) y en sí mismo (esencia del alma). Por consiguiente, creer en misterios sobrenaturales no puede ser indigno del hombre, ni inútil para él, porque vemos que, aun de los misterios de la naturaleza, si bien sólo relativamente son tales, tampoco entendemos nada [3]. Tenemos una «noción empírica del objeto, con la conciencia de que en ello no hay contradicción [4]», sólo en cuanto estamos acostumbrados á

---

(1) Granderath, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1886, 498, 601; Kant, *Relig.*, 163. Blondel (*L'Action*, 1893, 389, 395) toma del lado moral de la vida la demostración de lo sobrenatural.

(2) Fritz, *Antike Weltanschaung*, 220; Schopenhauer, *Parerga*, II, 15, 174 (V, 349); Spicker, *Kampf*, 133; *Syllab.*, 6, 7.

(3) Hilar., *De trin.*, 2, 9; *Haec, si potes, enarra.*, 11: *Nullum ergo, dicis, officium est fidei, si nihil poterit comprehendi. Immo hoc officium fides profiteatur, id unde quaeritur imcomprehensibile sibi esse se scire.* V. 12, 59.

(4) Kant, *l. c.*, 218, n. 1. También ciertos apologistas hacen reservas acer-

ello en la naturaleza, y á ello nos conduce la intuición. Pero del misterio absoluto de la Revelación, únicamente entendemos «algunas palabras», porque la Revelación misma da nueva luz y nuevo impulso intelectual, y la especulación de la razón nos descubre un nexo con otras verdades. Siempre es bueno desconfiar de los «misterios semiracionalistas», y precisamente por eso algunos se limitan á demostrar que en el misterio no existe contradicción alguna. La razón más íntima consiste en que tal vez se tiene de la Revelación un concepto demasiado mecánico. Una revelación hecha de un modo puramente externo podría, sin duda, compararse con un diccionario ó con una gramática bajada del cielo para el estudio de la lengua. Mas, por otra parte, es igualmente falso que la Revelación consista en una genérica elevación, por influencia divina, del sentir y del querer del hombre. Sin verdades de orden superior, la Revelación no tiene ya fundamento en la razón.

9. **Necesidad de un impulso externo.**—Pero si volvemos al principio, encontraremos que la evolución del *espíritu humano* requiere necesariamente un impulso externo, hasta el desarrollo de la conciencia de uno mismo. El que no quiera admitir la afirmación, no demostrada, del evolucionismo, el cual ni aun en el campo de la experiencia consigue explicar la evolución sin una causa externa, debe admitir que el hombre recibió primeramente de fuera un impulso, una excitación, una dirección de su desenvolvimiento. No trataremos ahora de cómo debe entenderse esto; pero la necesidad del asunto demuestra que el hombre está naturalmente ordenado en su conciencia á una influencia externa, y que es capaz de ella. Ya en esto, en los confines entre el Espíritu creador infinito y el espíritu creado finito, aparece manifiesta, no sólo aquella dependencia general implícita en el concepto de creación, sino la dependencia especial en el desarrollo intelectual [1]. Y

ca de este argumento. Ottinger, *Theol. fund.*, I, 55; Hermann, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, 68.

(1) Drey, *Apologie*, I, 120, 137, 233; Gaina, *Theorie*, 32.

como nadie se ha atrevido todavía á considerar al hombre como mutilado porque necesite ayuda externa para redúcir al acto sus facultades psíquicas y corporales, por la misma razón ninguno debe creer tampoco que la ayuda de la revelación externa, dirigida á perfeccionar la educación religiosa, represente una deficiencia en la sabiduría de Dios. En ambos casos aparece claro el altísimo valor de la correspondencia espiritual.

Como en el principio del género humano, se repite siempre el mismo hecho en el curso de la historia. Ni siquiera en el *conocimiento natural es absolutamente espontáneo el espíritu*, sino que depende de impresiones externas, de la percepción, de la cultura de la sociedad en que se encuentra y vive. Pero ni siquiera las impresiones más diversas tienen poder de transformar el pensamiento humano, el cual, aun teniendo frecuentemente un movimiento *desultórico* (1), dirigido por asociaciones de ideas aparentemente paradógicas, está reconocido como normal. ¿Puede, pues, admitirse que sólo aquel influjo divino que se llama Revelación, es imposible é indigno del hombre? Quien en algún modo reconozca la existencia de un Creador del hombre, contestará negativamente á esta pregunta; pero quien, como el naturalismo, no la admita, ó abandone el punto de vista teístico, y prive á Dios de toda influencia en la especie humana, como el racionalismo y el deísmo, no tiene derecho alguno á pronunciarse en la cuestión relativa á la Revelación.

Kant, «como hijo legítimo del siglo XVIII, desligó el sujeto moral de la conexión con la naturaleza, con la sociedad, con Dios, para fundarlo, con absoluto aislamiento, sobre sí mismo, sobre su propia libertad, sobre las leyes de la naturaleza; el hacer depender su propio querer y su propio ser moral de influencias suprasubjetivas, ó el pretender ejercitar tales influjos sobre la voluntad de otros (2), le parecía contradecir la libertad y la dignidad moral»; pero

(1) Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 153.

(2) Pfleiderer, *Gesch. d. protestant. Theol.*, 15; Paulsen, *Kant der Philo-*

tampoco en la Crítica de la Razón Práctica le fué posible mantener secuestrado el espíritu sobre tales aisladores. La vida religiosa, privada de motivos superiores, no tiene objeto ni eficacia; los encuentra en la razón en cuanto está dispuesta, pero la Revelación es quien los junta.

10. Superracional, no irracional.—Puesto que el espíritu humano fué creado á *imagen* del Creador, natural es que sea capaz de lo divino (*potentia oboedientialis*), que propenda al conocimiento del ser divino (1). Así como el ojo corporal debe ser hecho para el sol, para que pueda recoger su luz, así también el ojo del espíritu debe ser capaz del Sol de la verdad eterna. Pero una es la naturaleza y la fuerza del ojo espiritual, y otra la del ojo corporal. Este se ofusca ante la intensa luz del sol, pero aquél resplandece con mayor lucidez y claridad, cuanto más avanza el hombre en el conocimiento. Esto depende de que está iluminado y capacitado por el Espíritu divino para conocer las verdades eternas, que superan, es cierto, á la razón natural, pero que no están en contradicción con el conocimiento natural, ni van contra la vía señalada por la razón; son *superracionales*, pero no irracionales (supernaturalismo). Por tal motivo, la verdad revelada no aparece ya ni imposible con el *naturalismo*, ni inútil con el *racionalismo*, ni se convierte con el *semirracionalismo* (naturalismo teológico, supernaturalismo formal), una vez revelada, en verdad de pura razón (Locke, Schleiermacher), que el hombre pueda hallar por sí solo, aunque más tarde y con mayor dificultad (Lessing, Kant). En cambio, de cuanto decimos se deduce que la verdad increada puede comunicar su luz á la creada á su imagen, y el espíritu finito acogerla en sí y comprenderla cada vez más, pero nunca penetrarla enteramente. La verdad revelada, aun la mejor conocida, es siempre una verdad sobrenatural. La hipótesis

---

sopoh des Protestantismus (*Philosophia militans*, 1901, 34); *Realenzykl.*, IV, [3] 538; Eucken, *Gesammelte Aufsätze*, 1903, 28; Vorländer, *Immanuel Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, [3] 1903. XXXV, 179.

(1) Sto. Tom., *S theol.*, 3, q. 9, a. 2; *C. Gent.*, 3, 50; Schmidt, *Apol*„ 194.

de una «religión natural», es decir, de un conocimiento natural de Dios, como preámbulo de la religión revelada, no es, pues, semirracionalista en la Iglesia católica, sino racional, en tanto que la recusación de todo conocimiento natural de Dios (Lutero, Kant) es irracional.

Verdad es que la Sagrada Escritura pone la Revelación en oposición á los misterios ocultos y nos habla de un *misterio revelado* en Cristo (1); pero sólo quiere designar el hecho de la Revelación, no descifrar el misterio de la verdad revelada. Nosotros no comprendemos la manera, sino la existencia del misterio; aquélla es siempre misteriosa, aunque sea revelada. Aun cuando se logre cierta inteligencia de ella, nunca puede llegarse á su perfecto conocimiento (2). Como quiera que sea, hay aquí un conocimiento superior, pero es un conocimiento de *fe*, y ésta basta para hacer el misterio útil y muy valioso para la vida intelectual y moral. Sólo cuando se sostenga el conocimiento pleno, será preciso negar, con el racionalismo, la Revelación, ó, con el antiguo y moderno panteísmo, hacer de la conciencia humana la conciencia divina, ó, por lo menos monoteísticamente, concebir la razón humana como de igual especie que la divina, y restringir la Revelación, despojada de autoridad y de historia, al influjo interno, á la «deificación» de la razón humana (3). Entonces los más bellos y más nobles frutos del espíritu humano en la poesía y en la ciencia serían, sí, revelaciones de la verdad divina, del divino ideal; pero si por tal modo permanece algo divino en la revelación, se tendrá una revelación que no coincide con el concepto de la Revelación sobrenatural. Puede decirse con Platón que Dios no habla directamente con el hombre, sino que todo contacto con El, todo coloquio de los dioses con los hombres, estén éstos

(1) *Rom.*, XI, 33-36; XIV, 24-27; XVI, 25-27; *Ef.*, III, 5; *I Ped.*, I, 12.

(2) Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 117, 139; Wilmers, *Lehrb. der Rel.*, I, 5 1894, 108; Schmid, *Apol.*, 140. De otra manera Gunther, según el cual sólo el hecho de la Revelación es objeto de fe; su contenido es objeto de la sabiduría. V. Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, III, 821.

(3) Dorner, *Religionsphilosophie*, 273.

en estado de vigilia ó en estado de sueño, tiene lugar por virtud del amor. Mas con esto sólo se tiene presente el sentimiento religioso del individuo, no el de la historia ni el de la religión. Este hecho psicológico conduce por sí mismo á una causalidad divina en la revelación de verdades de orden superior.

11. **Confesión de fe.**—El *conocimiento de la fe*, que acompaña, integrándolo en lo referente á los misterios, al defectuoso conocimiento de la razón, halla cierta analogía con la fe natural de la ciencia y de la vida, de los principios y de los hechos históricos; pero se eleva mucho más alto que ésta. En el niño precede la fe al conocimiento; está en el principio del género humano; la fe domina la Historia, la vida del Estado y de la Iglesia, los fundamentos de la ciencia, sin exceptuar los principios de las matemáticas y de la filosofía. «Aun cuando la razón haya progresado todo lo posible, reconoce que hay todavía mucho que no puede comprender, y que no llega á comprenderlo porque es muy débil» (Pascal) (1). También en esto se anticipó Celso á los modernos, ya que censuraba en los cristianos su fe ciega é incondicional. Pero ¿cómo replica Orígenes? Si la religión cristiana—dice—parte de la fe, no hay que censurarla por ello, ya que es este el camino más sencillo, más común y más corto, un punto de partida tan esencial para todo conocimiento, que hasta la filosofía debe suponerlo como indispensable. San Agustín defiende este principio cognoscitivo contra el escepticismo de la Academia, y cree necesaria la autoridad para la vida religiosa. En su concepto, la confirmación exterior de la Revelación es el hecho principal. El haber vivido entre los maniqueos, le había demostrado claramente que sin una fe basada en la autoridad no es posible la vida religiosa.

La moderna filosofía panteísta-racionalista ¿puede acaso hacer superflua la fe? ¿Puede demostrar la verdad de la

(1) V. también Denzinger, *l. c.*, 23, 45; Mach, *Notwendigkeit d. Offenb.* 330; Gratry, *Gotteserkenntnis*, II, 61; Hettinger, *Apologie*, II, 9.

naturaleza racional y con ella su propio pensar? La analogía demuestra la posibilidad de creer en misterios, ora sean verdades, ora hechos, pero acaba en la distinción del principio. La *fe natural* se apoya ó en la autoridad de la razón general, ó en la autoridad de hombres fidedignos y veraces, pero siempre se reserva el derecho del propio examen. Otra cosa es la fe en la Revelación sobrenatural. Esta se refiere á la autoridad del Dios revelado; por consiguiente, es por sí misma algo *sobrenatural*. En efecto, la Revelación, no sólo es una manifestación de las verdades divinas, sino también y especialmente una elevación de la fuerza cognoscitiva y volitiva del hombre. No ya que el hombre así iluminado pueda desde este momento comprenderlo y demostrarlo todo por la luz natural de la razón, sino que, en lo que supera á esta luz, en la luz de la fe, reconoce la solución entera de aquello por lo cual hasta entonces se había preocupado en vano, la solución infalible, porque está dada inmediatamente por Dios. La fe es mucho más propia de la voluntad y del corazón que del entendimiento, pero ofrece el medio de iluminar la inteligencia.

12. Consecuencia de la verdadera noción de Dios. —Con los medios naturales solamente, no puede demostrar el hombre que esta ó aquella verdad de la Revelación, en sí inaccesible para él, corresponde á la verdad divina y es necesaria para la consecución de su fin. Muévese él también, en cierto modo, en un círculo vicioso, cuando se vale del fin último sobrenatural y de la fe sobrenatural para demostrar la Revelación, porque ambas cosas se logran por la Revelación. Se discute sobre la naturaleza del acto por el cual asentimos al motivo de la fe, es decir, si es un acto de aprensión intelectiva ó un acto de fe; pero la experiencia demuestra que en los momentos decisivos, es simplemente la fe como acto de la voluntad la que da el último impulso. En esto no tanto se atiende á la Revelación de Dios, esto es, á la omnisciencia y veracidad divina (*qui nec fallere nec falli potest*), cuanto al hecho de la

Revelación con sus efectos. La cognición natural (Lugo) (1) no es fundamento, sino condición de la fe. Si el espíritu de tal modo iluminado reconoce que, precisamente en estas cosas, la Revelación satisface las inclinaciones naturales y las necesidades del hombre, y le procura la felicidad, siéntese movido á una sumisión fiel, y con derecho á creer que la Revelación de los misterios está conforme con la sabiduría de Dios en la creación, y que por eso la posibilidad de la Revelación está ya demostrada por la *recta apreciación de la creación.* Así se explica, además de la Revelación primitiva, la creencia general en la Revelación.

Cuando Schleiermacher dice que el concepto de la Revelación indica la primordialidad del hecho que sirve de fundamento á una sociedad religiosa, en cuanto tal hecho, mientras determina el mérito individual de los piadosos sentimientos en la comunidad, no puede á su vez explicarse con una anterior conexión histórica (2), con esto reconoce una realidad religiosa antecedente, por mucho que quiera generalizarla á toda la historia antigua. Y si el actual racionalismo no admite más que una Revelación de Dios en la naturaleza y en el espíritu, en el cosmos y en la historia, es también verdad que admite una Revelación. No basta ni para Cristo ni para los creyentes tomar como Revelación (Harnack, Loisy) sólo la conciencia de nuestra relación con Dios (*Mat.*, XI, 27). Si Schleiermacher quiere reconocer los hechos de la historia religiosa y explicar de cualquier manera las suposiciones psicológicas que tienen por base, necesita llegar á un concepto más vital de la Divinidad. Un Dios que no puede revelarse, que no puede

(1) Kleutgen, *Theol. d. Vorzeit*, III, 519; de otra manera en la 2.ª ed.; Schiffini, *De gratia divina*, 1901, 329.

(2) *Der christliche Glaube*, I, 72. Sobre Leibnitz, Lessing (*Obras*, V, 134; VI, 135) y otros, v. Mach, *Notw. d. Off.*, 328; Drey, *Apologie*, I, 276; Becker, *Die Wessangungen*, 1890, 76. De Maistre supone con Lessing la índole educadora de la Revelación hasta la perfecta demostración de su contenido. Véase K. Fischer, *Bacon*, 433. De igual manera también Drey, *l. c.*, I, 171, 273. Sobre Orígenes, v. Möhler, *Patrologie*, 1840, 509. Sobre la filosofía más reciente: Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen*, 1862, 87; Siebeck, *Religionsphilosophie*, 333. Contra Fr. Delitzsch, *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*, 1903, 19, v. Schmidt, *Beweis des Glaubens*, 1903, 218.

comunicarse, no es el Dios de la vida religiosa, no es el Dios de la verdad y de la perfección, es una abstracción vacía. Un hombre que no puede creer en el Dios que se le revela, ha perdido el verdadero fundamento de la religión [1]. Negada á la religión la relación personal con Dios, pierde todo su valor. Pero esto exige que el Dios personal obre en el hombre, que se haga conocer históricamente con palabras y con actos.

«Quien no cree en las cosas divinas—dice Leibniz,—sino en lo que puede medir con su propio entendimiento, empequeñece la idea de Dios.» El mismo Lessing dice: «Supuesto que una Revelación sea posible y deba existir, la razón, una vez hallada la verdad deberá creerla más bien confirmada que censurada por el hecho de encontrar en ella cosas que superen á su facultad cogniscitiva. Quien de su religión desarraigue tales cosas, no tendrá ya ninguna; porque ¿qué es una Revelación que nada revela?» Lo mismo puede decirse de la Revelación de las cosas futuras, es decir, de las profecías. Puesto que Dios es superior al tiempo, también lo futuro debe serle presente; lo ve antes de su realización en el curso de los siglos. Sin embargo de ello, no es Dios un ocioso espectador de los acontecimientos, sino la primera causa de todo suceso. Ante El está, pues, patente y claro todo lo por venir. Ya los estoicos decían: Si hay dioses y no revelan lo venidero, es porque lo ignoran, ó porque no aman á los hombres, ó porque creen que el hombre no tiene interés en conocerlo, ó porque consideran indigno de su dignidad el anunciarlo, ó porque son incapaces de hacerlo. Ahora bien, ninguna de estas hipótesis es admisible, luego hay una Revelación [2].

13. Revelación y autonomía real.—Lo que se ha dicho respecto de la fe racional, es aplicable también á la *vida moral*. Se afirma, que admitida la Revelación, se des-

(1) Sto. Tom., *C. Gent.*, 1, 3.
(2) Cicerón, *De Divin.*, 2, 49; Bouché-Leclerq, *Hist. de la divin.*, 1879, 59.

truye la autonomía del principio moral (Kant, Wundt y otros). ¿Pero por ventura es el hombre bajo algún respecto autónomo? O bien la autonomía del principio moral ¿es únicamente la derivación del fin moral de la naturaleza humana, y el hombre fin de sí mismo? Por lo contrario, la verdadera moralidad consiste en que el hombre, libre de la naturaleza y de su dominio, se aproxime al ideal de la santidad y de la justicia. Ya el Antiguo Testamento ponía el temor de Dios como principio de la sabiduría y del conocimiento de Dios, y rechazaba la idea pagana que separaba el entusiasmo religioso de la moralidad. Y el Señor dice: «La verdad os hará libres.» ¿En qué parte del mundo ha llegado á ser un hecho esta palabra, fuera del Cristianismo? La Revelación divina es la que, por medio del Espíritu de lo alto, ha hecho al hombre verdaderamente autónomo, librándole del pecado y de las pasiones, de los afanes terrenales y de los apetitos carnales. Ella ha puesto á Dios mismo, al Hombre-Dios, como supremo modelo de perfección ante los ojos de los hombres. Aunque la vida de los cristianos permanezca por debajo de este ideal, los que más se aproximen á él, deben considerarse como los mejores observadores de la bondad moral. ¿Y habrían de renegar éstos por tal motivo de la autonomía de lo moral? ¿Y habría de ver, en la dependencia en que está el hombre moral con relación á la fuente de todo bien y de toda santidad, una coartación de su libertad?

Sí, en el campo moral la posibilidad de la Revelación aparece más evidente que en el intelectual. Precisamente puede reconocerse una segura piedra de toque de la Revelación divina en el hecho de que el hombre, por medio de ella, no sólo advierte su alejamiento de Dios, sino que por ella se salva. La Revelación divina, que es obra y acción de Dios, se refiere siempre, en el eterno y divino orden del mundo, á su plenitud en el Hombre-Dios, como á su término final. Pero como la genialidad del espíritu no disminuye el valor del conocimiento y de la obra, sino que lo aumenta, así tampoco el intelecto y el querer ins-

pirados por Dios vienen despojados de la propia espontaneidad, sino que se hacen capaces de una actividad superior. Así como Dios es libre en sus obras, así también, por medio de la libertad creada, obra el bien.

14. Pedagogía de la Revelación.—Mas *una tal Revelación de Dios, hecha en varios tiempos y en varios puntos*, ¿no tiene algo de indigno y contradictorio en sí misma? ¿No sería más razonable que Dios hubiese revelado toda la verdad, ó permaneciera en perenne contacto con el espíritu humano? Los apologistas tuvieron que defender la Revelación contra esta objeción. Para afirmar una perpetua actividad reveladora, no sólo apelaron á la historia de la Antigua Alianza, sino que también en *Juan*, I, 4, 9, encontraron un argumento de la revelación no interrumpida del Logos en todos los hombres. En el alma piadosa y pura, dice Orígenes [1], el espíritu del Señor estableció su morada, y representa las cosas divinas con mayor fuerza que Platón y los sabios griegos y los bárbaros. La escuela semirracionalista ha hecho mucho uso de este concepto. Drey habla también en favor de él. «En la evolución del concepto de la Revelación se supone el fundamento absolúto, es decir, la absoluta actividad de Dios ad extra, que no puede cesar de manifestarse; con lo cual creo haber superado el punto de vista de los antiguos apologistas». Esto dice en el prólogo á la segunda edición. En muchos es hoy costumbre negar la diferencia entre la Revelación natural y la sobrenatural, y hacer que Dios hable á los hombres de la misma manera en la naturaleza que en la historia [2]. Pero ¿tampoco esta historia de la revelación tiene una relación de tiempo?

Ni Orígenes ni los otros Padres entendieron que con esta revelación general hacían inútil la particular, sino que querían hacerla más comprensible, en cuanto se apoya

---

(1) *C. Cels.*, I, 19.

(2) Budde, *Was soll die Gemeinde aus dem Streit um Babel und Bibel lernen?*, 1903. V. Schmidt, *Babel und Bibel*, «*Beweis des Glaubens*», 1903, 180, 218.

en el fundamento general de la actividad divina en la historia y en el hombre individual, y sublima é ilustra el medio ordinario con el extraordinario. Aunque tampoco conviene relegar esta actividad genérica de Dios al terreno de lo sobrenatural, no hay duda que es á propósito para servir de término medio entre el conocimiento humano en sí y la confesión de la fe fundada en la Revelación sobrenatural. Según esto, los actos particulares de la Revelación divina no son ya operaciones inexplicables, y al mismo tiempo arbitrarias, de Dios omnipotente, sino que constituyen un *grandioso sistema de actividad reveladora*, el cual, sobre la base de la Creación y de la Providencia, cumple el eterno decreto de la salvación. La actividad reveladora llegó á su perfección en la Redención; pero los efectos que, merced á la obra llevada al cabo por Jesucristo, se producen en la Iglesia, no llegarán á su término sino al fin de los tiempos, cuando se logre la plenitud del reino divino. La Revelación sigue un desenvolvimiento histórico, porque el que debe recibirla vive en el espacio y en el tiempo.

Corresponde al fin de la Revelación el ser participada sucesivamente y por grados. En efecto, la relación entre el hombre y Dios está efectivamente determinada por dos factores. Si el hombre altera su relación con Dios, también se alterará la relación de Dios con el hombre, sin que en Dios haya intervenido cambio alguno. Con esto, la inmutabilidad divina no sufre detrimento alguno, como tampoco con la Creación y la Providencia, porque en el divino consejo está todo preordenado desde la eternidad. Strauss dice que este plan eterno es un subterfugio, una renuncia al concepto eclesiástico de la Revelación; pero que, en cambio, corresponde cumplidamente á la esencia de Dios, que está sobre el mundo y sobre el tiempo. Por lo contrario, su doctrina sobre la evolución de Dios eleva á principio la mutabilidad, y, por consiguiente, corrompe el concepto de Dios.

El hecho de la Encarnación justifica evidentemente la posibilidad de la Revelación. «La existencia de Jesús en

nuestro mundo, es el hecho por el cual Dios se pone en contacto con nosotros, de tal manera que entra en correspondencia con nosotros y en nosotros, funda la santa libertad de una vida moral. *Cum Deo non potest agi nisi per verbum* [1].» Así formula la teoría de la Revelación la escuela de Ritschl, la cual nada quiere saber ni de mística ni de metafísica, ni buscar el Dios que nos habla en el pensamiento racional de lo absoluto, ni tampoco en una participación de cosas divinas, que trate de ser revelación. La posibilidad de la Revelación quedaría demostrada por la realidad más perfecta, aunque a ésta no se le negase su índole sobrenatural, y aunque la fuerza que de Cristo desciende á los fieles no fuese negada por otros. En el fondo, es un nuevo misticismo el querer hacer de un hecho sin demostración externa, el centro de la propia vida religiosa. La unión del alma con Cristo, la unión de lo divino y de lo humano en Cristo, presupone la posibilidad, esto es, Dios, que ha creado al hombre, y el hombre, que ha sido creado para Dios.

15. Historia de la Revelación.—No sería difícil demostrar también prácticamente con la *historia de la Revelación*, esta relación de lo natural y lo sobrenatural, que comprueba la posibilidad de la Revelación ante el tribunal de la razón. Se vería que Dios, revelándose, ha obrado en correspondencia con las disposiciones naturales y elevándose sobre ellas. La índole personal de Dios aparece mejor y fué apreciada en la Revelación; no sólo dió nueva fuerza al conocimiento natural de Dios, sino que preparó para aceptar la eterna verdad y sus fines. Dios, revelándose, no sólo manifestó á sus Profetas aquellas cosas que les eran desconocidas. Para darse a comprender, servíase de las imágenes que tenían á la vista: en Egipto de imágenes egipcias, para hablar á Moisés, y de formas egipcias, para determinar las vestiduras y los vasos sagrados; en Asiria y Caldea de imágenes asirio-caldeas, que el pueblo

(1) Hermann, *Das Verkehr des Christen mit Gott, im Anschlus an Luther dargestellt*, [4] 1903.

podía diariamente observar. El Señor mismo sirvióse de imágenes de la naturaleza y de la vida para elevar á sus oyentes de lo sensible á lo suprasensible, de lo natural á lo sobrenatural, y las encarnó en parábolas. Cuando los discípulos le preguntaron por qué hablaba en parábolas, respondió: «Por eso les hablo por parábolas, porque viendo no ven, y oyendo no oyen ni entienden» (*Mat.*, XIII, 13), declarando así que la escasa capacidad intelectual era la causa de tal revestimiento de la verdad revelada [1]. Esta explicación del hablar por parábolas, no podría considerarse, con Jülicher y Loisy, como una ampliación posterior alegórica, inexplicable psicológica é históricamente, sino en el caso de que no hubiera sido posible su inteligencia con buena voluntad, y no hubiera precedido ninguna otra enseñanza.

Por este motivo, aun allí donde los escritos sagrados se presentan como directa revelación divina, ofrecen un colorido que tiene su razón de ser en las circunstancias de los tiempos. Toda revelación está adaptada á la inteligencia humana, y su contenido corresponde á las necesidades del corazón humano. Si quiere negarse que la religión vino al mundo por efecto de un simple acontecimiento histórico, por una «revelación,» porque en tal caso la religión aparecería como algo humanamente imposible [2], se lucha contra un concepto desfigurado de revelación. Es cierto que toda revelación, aun la perfectísima del Cristianismo, no es una degeneración, sino el coronamiento de las disposiciones de que Dios ha dotado a la especie humana, sin las cuales el hombre no sería apto para acoger la revelación del genio, ni aun la del mismo Dios. Pero ¿son menos valiosos estos dones porque correspondan á una necesidad implantada por Dios en el corazón humano? ¿Es por ventura

(1) Fonck (*Die Parabeln des Hern im Evangelium*, [2] 1904) contra Jülicher, el cual, como Loisy, trata de hallar en las parábolas una mezcla de las palabras del Señor con la alegórica interpretación de la primera generación cristiana. Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu*, 1903; Kralik, *Jesus Leben und Werk*, 1904, 280.

(2) Teichmüller, *Religionsphilosophie*, 82, v. XXVIII, 483.

el Cristianismo una religión menos divina, porque ofrezca la única y verdadera contestación satisfactoria, porque, no obstante la gran innovación realizada por él en el mundo, la instituya sólo como cumplimiento y la adapte á la capacidad de la inteligencia humana? ¿Cómo sería posible tal supremo perfeccionamiento, si el hombre pudiera dárselo á sí mismo? ¿Cómo se explicaría el infructuoso agitarse del mundo antiguo?

16. Conformidad entre verdad racional y verdad revelada.—Cuanto más grandiosa es la armonía entre el contenido de la Revelación y lo que han producido las facultades intelectuales humanas en la evolución histórica, menos puede considerarse la fe en la Revelación como algo indigno del hombre, como algo irracional. Cierto que la razón desenfrenada se resiste, cierto que la historia de las herejías demuestra que siempre ha prevalecido la propensión á ensalzar la gnosis y á menospreciar á los «creyentes á ciegas.» Pero ¿no dijo ya el Apóstol que la ciencia envanece? ¿Es «ciega» la fe, porque reconoce la insuficiencia de la razón para las altísimas verdades que sólo el espíritu de Dios revela?

¿Puede acaso la *Filosofía de la religión* (Pfleiderer, Dorner y otros) explicar mejor la vida religiosa, derivando, como lo hace, toda la religión, todo el desenvolvimiento religioso, de lo íntimo del hombre? Con todo, se ve obligada á admitir que lo «nuevo» de la religión revelada deriva, en verdad, de lo más profundo del alma y del corazón; pero se encuentra más allá del campo de la reflexión, en una esfera que se substrae al pensar humano. Además, se ve precisada á confesar que en esto tiene lugar un contacto del espíritu finito con el espíritu divino, sobre todo cuando se trata de los genios de la religión, de los fundadores de religiones. Mas si el fondo panteísta de esta explicación carece de valor, porque es sencillamente un trasunto del panteísmo mismo, incapaz de explicar el genio, no queda otro recurso que reconocer la «misteriosa profundidad del alma,» y suponer para tal contacto un «misterio,» que no

se hace más claro con asociarlo á los otros misterios de la filosofía racionalístico-panteísta de la religión [1]. Esta confesión demuestra solamente que la Revelación es posible, aunque en sí oculte misterios, porque corresponde á una propensión humana. Aunque la Revelación es sobrenatural, y por ello comunicada exteriormente, puede también corresponder á la naturaleza del hombre. Ella prepara á «gustar la verdadera comunión con Dios» y hacerla accesible á la razón y á la voluntad. La «forma histórica» no excluye que el espíritu obre en todo.

III. *Necesidad de la Revelación*

17. Necesidad de la Revelación; antes y después del pecado.—Nada hace Dios sin razón ni sin objeto. Su actividad externa no está sujeta á necesidad alguna, pero no por esto es arbitraria ni caprichosa, sino dirigida y ordenada por la sabiduría y el amor infinitos. ¿Y no podrá decirse lo mismo de la Revelación sobrenatural? Si la revelación natural fué una revelación de la magnificencia divina para mayor gloria de Dios, gloria que el hombre, ojo de la Creación, debe reconocer y proclamar, la Revelación sobrenatural es una revelación de la misma majestad en el terreno de la vida espiritual para la salvación del alma en Dios. El *término* es más sublime en ésta que en aquélla, y así se explica también *la necesidad de la Revelación sobrenatural.* Esta suele considerarse con relación al estado del hombre *antes* y *después del pecado.* Antes del pecado, no podía ser necesaria más que en la hipótesis de una unión sobrenatural con Dios, por El mismo, por infinita efusión de amor predestinado al hombre; porque la naturaleza jamás traspasa su propio término en el conocer y en el querer. Quien diga que no es necesaria en

(1) V. *Stimmen aus Maria-Laach,* I, 1887, 508; II, 1892, 358 (contra Pfleiderer, *Religionsphilos.);* Schmid, *Apologie,* 165; Kähler, *Dogmatische Zeitfragen,* II, 1898, 54; *Der historische Jesus und der geschichtlich-biblische Christus,* 1892.

el estado anterior al pecado [1], ha de negar necesariamente también el *último fin sobrenatural*. Pero después del pecado, es asimismo necesaria la Revelación para el conocimiento completo y seguro de las verdades religiosas naturales [2]. La primera necesidad es absoluta, ésta última es relativa, moral.

Cierto que la Sagrada Escritura no dice que Dios hubiera destinado al hombre en el Paraíso á un fin último sobrenatural; pero habla de la correspondencia personal de Dios con el hombre, del árbol de la ciencia del bien y del mal y del árbol de la vida eterna. Esto basta para trasladar al Paraíso la fundación de la religión. No es necesario tratado alguno, no hacen falta documentos, Dios mismo imprimió aquí su sello. La fe en la autoridad divina aparecida en forma visible, fué el principio de la religión; la rebelión contra esta autoridad fué el principio del pecado [3]. La fe en Dios contemplado directamente precedió también aquí á la ciencia. Por tanto, la Revelación, en su sentido más amplio, debió preceder también al desarrollo de la razón y de la reflexión, sin que por ello se entienda negada á la razón, con el tradicionalismo, la facultad de conocer lo verdadero y lo bueno. Si quisiera considerarse la Revelación como simple integración de la «religión natural,» se contradiría el axioma universalmente admitido: *Todo principio es difícil*.

Todavía es más aplicable esto al fin sobrenatural. Sin *Revelación sobrenatural*, el hombre, mortal por naturaleza, no habría podido conocer como fin suyo la unión eterna con Dios en cuerpo y alma. Por este motivo, los Padres de la Iglesia glorificaron siempre la fe, y de ella derivaban toda ciencia. En esto no eran menos celosos partidarios de la Revelación, que doctos discípulos de Platón, quien opi-

(1) Hermes. V. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, II, 163.

(2) Espinosa, *Theol.-pol. trakt.*, 15, 295; Ottiger, *Theol. Fund.*, I, 85, 92; trata solamente de la necesidad moral, y propiamente del tiempo del dominio de la idolatría.

(3) Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 426, 475. Sobre los tradicionalistas, v. también Drey, Liebermann, Staudenmaier, Molitor, Ehrlich, Tresch.

naba igualmente que la verdad sólo puede conocerse si se recibe de Dios mismo ó de aquellos que son de Dios [1]. Así se explica también por qué todas las religiones, por mucho que traten de satisfacer las necesidades del presente, dicen que tienen sus raíces en aquella remota antigüedad en que el género humano se hallaba más cerca de lo eterno, de lo absoluto. El hombre, para sus convicciones religiosas, quiere mejor garantía que la propia subjetividad. Comprende la necesidad de una autoridad divina [2], de un principio y de un término personal para su personalidad religioso-moral, el cual se manifieste á sí mismo. La fe presupone el uso de la razón, pero no es ésta la que produce la fe.

18. Demostración sacada de la Historia de la religión y de la Filosofía.—Cierto es que los Padres parten especialmente del hombre *después del pecado.* Tal como el género humano está creado en realidad, ni siquiera sería capaz de alcanzar el fin supremo de la bienaventuranza natural por el exacto conocimiento de Dios y el cumplimiento de la ley moral. A quien no le dicten esto su propia ciencia y su conciencia, puede verlo en la historia del género humano. Las religiones paganas apenas pudieron, ni aun transitoriamente, satisfacer los espíritus mejores, y como la Filosofía no era apta para completar lo que faltaba, sino que contribuyó á debilitar la fe en los dioses, dió nuevo alimento á la duda y al escepticismo. Se reconoció, en efecto, la necesidad de una vida moral, pero ¡qué invertidos estaban los conceptos! ¡qué insuficientes eran las fuerzas! Vanas fueron las tentativas para mejorar, con un falso culto divino, la relación del hombre con Dios, para aligerar el peso del pecado. La Filosofía misma esperaba suspirando un maestro de la verdad, un redentor del pecado; concibió un tipo ideal, pero no supo realizarlo en la vida. Cuanto más progresaba la civilización, con mayor

(1) Oríg., *C. Celsum*, 7, 42; Cris., *In Ioann. H.*, 63, 3; Agustín, cit. por Storz, *Philos. des hl. Augustinus*, 95; Kuhn, *Einleitung*, 343, 384.
(2) Möhler, *Gesch. Schrift.*, I, 350; Schell, *Rel.*, 214, 227.

imperio se exteriorizaba el sentimiento de la culpabilidad, el vehemente deseo de redención, el anhelo de la ayuda de lo alto.

Platón hace decir á su Sócrates que si algo debe ser mejorado en el estado actual del mundo, sólo puede llevarse á efecto por la mediación de un Dios que nos muestre el principio y el tipo de la verdadera justicia, por la mediación de un λόγος τις θεῖος (1). Sócrates (pseudo-Platón) opina que lo mejor es aguardar tranquilamente á que venga uno que nos enseñe cómo hemos de portarnos con Dios y con los hombres. Aristóteles dice que en el conocimiento de lo divino se conduce nuestra razón como los ojos del buho con la claridad del día; por tanto, según él, de las cosas divinas no saben más los sabios que los ignorantes. Si alguno quiere ser más sabio que los demás, se engaña á sí mismo en su afirmación. «En las cosas divinas—observa Anaxandrides—todos somos necios; no sabemos nada.» «¿A cuál de los dioses—pregunta Horacio—debe pedir favor el pueblo para el Imperio que se derrumba? ¿A quién dará Júpiter la misión de expiar el pecado? Te lo suplicamos, ¡oh divino Apolo!, ven de una vez (2).» «El sentirse alejados de Dios, el ardiente deseo de la revelación superior, es, en general, propio de los últimos siglos del mundo antiguo. Esta aspiración vehemente no expresa otra cosa que el conocimiento de la decadencia de los pueblos clásicos y de su civilización, el presentimiento del mundo nuevo que se avecinaba (3).»

De otra manera se manifestaba en la *religión* este sentimiento, esto es, por el advenimiento de un Santo, de un *Redentor*, de un Dios, después que la historia del paganismo hubo demostrado que los fundadores de religión no tuvieron mejor éxito los filósofos en la empresa renovar religiosa y moralmente el género humano. Las predicciones

(1) *Rep.*, 2, 361, 362; *Ap.*, 117; *Phaed.*, 85; *Meno*, 100; Hettinger, *Apologie*, II, [7] 88.

(2) *Od.*, 1, 2.

(3) Zeller, *Philos. d. Griechen*, III, [3] 56, 368; Mach, *Notw. d. Off.*, 249; Harnack, *Dogm.*, I, 97, 436; Ottiger, *Theol. fund.*, 122.

sibilíticas del reino mesiánico y del nacimiento de un niño divino, la cuarta égloga de Virgilio, anunciadora de un Salvador, el rumor recogido por Cicerón de un Rey-Salvador, Señor universal y soberano supremo, y cuanto nos dice Suetonio de la opinión universalmente difundida que de Oriente vendría uno; todos estos deseos y esperanzas, todos estos rumores y leyendas, ¿qué significan sino que aquel mundo sentía profundamente la necesidad de una nueva revelación, que deseaba ardientemente la redención? Todo el paganismo conserva en obscuro recuerdo la promesa de una era mejor, en la cual aparecería un sabio, héroe y rey de origen divino, que destruiría á los malos y restablecería el primitivo estado de felicidad y de inocencia. Sólo la Revelación es por sí sola capaz de servir de aurora y de estrella polar al hombre, tan miserablemente mecido aquí y allá por el error y las pasiones en el proceloso mar de la vida [1].

19. **Nuevas fuerzas religiosas.**—Tanto el *naturalismo*, el *racionalismo* y el *deísmo*, como el *pelagianismo* tienen una idea falsa de las fuerzas humanas, cuando atribuyen á la razón el necesario conocimiento religioso, y á la voluntad, debilitada por el pecado, la energía precisa para la ejecución del bien. La ciencia no sirve para descubrir lo verdadero ni con profunda certeza, ni con gran entereza, ni con pronta persuasión [2]. Muy *pocos*, y éstos con gran trabajo, podían alcanzar algún conocimiento religioso y hacer algún bien natural. Mas ¡cuánto error, cuánto pecado están mezclados en ellos con la verdad y la virtud! Con todo, si la Revelación se considerase sólo como medio para profundizar las verdades de razón, si se atribuyese al Cristianismo sólo una necesidad relativa (Lessing, Kant), se desconocería la disposición interior del hombre para la religión, y se lastimaría el principio del racionalis-

(1) Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 60; Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, VIII, 1375; *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1882, 283; Schmid, *Apol.*, 232.

(2) Volkelt, *Philosophie der Gegenwart*, 1892, 108; Schell, *Rel. u. Offenb.*, 262. También Schopenhauer lo admite á su manera en el tratado sobre la religión (V, 320).

mo respecto á la certeza de la razón. O la razón no podría ser conocida sin la revelación de ideas religiosas, ó no daría respecto de ellas ninguna seguridad. La Apologética católica no tiene el menor motivo para menospreciar el saber y el querer natural [1]; pero tampoco puede desconocer la radical corrupción de la vida pagana. Es indudable que la Revelación no es algo extraño al hombre; lo que ella enseña corresponde á la naturaleza humana; pero no puede consistir solamente en la experiencia de la verdadera comunidad con Dios, sino que debe tener, si ha de regular la vida del hombre, naturaleza sobrenatural é histórica.

La religión está hecha para todas las clases del pueblo; pero una *comunidad religiosa* exige una norma objetiva, una *autoridad* superior, lo mismo para la fe y las costumbres, que para el culto externo de Dios [2]. Del propio modo que una sociedad religiosa no puede existir sin culto externo, así también es imposible ordenar y mantener la vida religiosa de pueblos enteros, de una religión universal, sin leyes positivas, sin una autoridad viviente.

No puede negarse que, también en el paganismo, el pueblo no era con frecuencia mejor que sus directores y que las personas cultas; pero tampoco es posible negar, que este *paganismo*, que fué regulado para cada pueblo y para cada Estado por el poder político, era indigno del hombre. La vida religiosa común de los paganos era y es defectuosa. Quien compare con ella la vida religiosa de los judíos, con su fe y su moral, hallará una diferencia inexplicable, si no quiere reconocer los efectos de la divina actividad reveladora en la Antigua Alianza. El espíritu y la voluntad humana son limitados, están corrompidos; el egoísmo y la sensualidad se apoderan del hombre; pero esto no obstante, el hombre siente su miseria y su servidumbre. Sólo una inteligencia absoluta y una voluntad omni-

---

(1) Möhler, *Symbolik*, 6 81; Weiss, *Apologie*, I, 3 60.

(2) Drey, *Apol.*, I, 149, 156; Rousseau, *Einl.*, 2, 210, 232; Espinosa, *Theol pol. trakt.*, 15, 295; Kant, *Religion*, 147. V. Pfleiderer, *Religionsphilos* 3 1893, 114.

potente pueden, no solamente amplificar y profundizar los conocimientos y fuerzas naturales, sino integrarlos y sublimarlos, volver á hacer al hombre capaz del cielo, y conducir hacia su fin á todo el linaje humano. Ningún progreso en la ciencia y en la civilización pasará por encima de este abismo, ninguno hará superflua la Revelación. Un consorcio moral nunca podrá imaginarse sino como un pueblo sometido á leyes divinas [1]. Como las sociedades paganas derivaban su fe religiosa de la Revelación, involuntariamente dieron testimonio de ella. Si la conciencia y el sentimiento del pecado y del deber es una voz de Dios dentro del hombre, también la necesidad de una ley divina demuestra la necesidad de la voz de Dios fuera del hombre.

20. El Concilio Vaticano.—El Concilio Vaticano definió dogmáticamente la posibilidad y necesidad de la Revelación divina frente al racionalismo y al naturalismo moderno. Respecto á la *posibilidad* enseña: «Si alguien afirma que no es posible ni útil que el hombre sea instruído por Revelación divina sobre Dios y el culto divino, sea excomulgado.» «Si alguien afirma que el hombre no puede por la divina gracia ser elevado á un conocimiento y á una perfección superiores á lo natural, sino que por sí mismo puede y debe alcanzar, por continuo progreso, la posesión de toda verdad y todo bien, sea excomulgado.» Respecto á la *necesidad,* declara el Sínodo: «A la Revelación divina ha de agradecerse que aquello que en las cosas divinas en sí no es inaccesible á la razón humana, pueda ser también, aun en el estado actual del género humano, conocido de todos con facilidad, con segura certeza y sin mezcla de error. Sin embargo de ello, no ha de considerarse la Revelación como absolutamente necesaria por este motivo, sino porque Dios, en su infinita bondad, ha predestinado al hombre para un fin sobrenatural, esto es, para la participación de los bienes divinos, que superan en absoluto la fuerza cog-

(1) Rocholl, *Philos. d. Geschichte,* II, 584 (según Kant).

noscitiva de la razón humana; pues ningún ojo vió, ninguna oreja oyó y en ningún corazón de hombre penetró lo que Dios ha preparado para aquellos que le aman [1].»

La primera necesidad es *relativa*, esto es, moral ó práctica, la segunda, *absoluta* y física; porque la verdad revelada no es simplemente la suma de las verdades racionales, no es una amplificación, una penetración de las verdades y de las fuerzas naturales, sino que es, en primer lugar, y además de esto, una verdad que supera á la razón, verdad que no nos hubiera sido asequible sin la Revelación, y que aun después de ésta, no se convierte en saludable objeto de fe, sino en cuanto la razón adquiere una disposición sobrenatural por efecto de la gracia divina [2].

21. Objeto de la Revelación.—El *objeto* de la Revelación es, en primer lugar, la educación y la enseñanza del hombre. Pero se limita sólo al *campo religioso-moral*, y no penetra en la ciencia natural, sino en cuanto ésta es preliminar y medio para el conocimiento religioso. Podría creerse, en verdad, que en la historia de la Creación, en los Salmos y en los libros de la Sabiduría es más lato el punto de vista, pero sólo en apariencia, pues la Creación se limita á referir el origen de todas las cosas visibles á Dios, y á mostrar su relación con el hombre. El objeto de la semana sabática es incontestable; los Salmos y los libros sapienciales presuponen la historia de la Creación, y en lo demás se explican en reglas de sabiduría práctica.

Pero tanto más ha de reconocerse en la *historia de la Revelación* el progreso de la enseñanza é ilustración religiosa. Como fundamento de todo, está el inmutable monoteísmo, pero mientras en él se manifiesta *un* Dios cada vez con mayor plenitud y profundidad, secundando y previniendo toda necesidad del espíritu y del corazón, y fijando, ya al principio, el último fin y el camino preestablecido,

1) Ses. III, cap. 2, can. 2, 3, Pío IX, 9 Dic. 1854; Denzinger, *Enchir.*, 1503; *Syllab.*, 3, 6; *Cathech. Rom. proem. q.*, 1; Sto. Tom., *S. th.*, 1, q. 1, a. 1; *C. Gent.*, 1, 3, 4; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 45.

(2) V. Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1860, 328; Hettinger, *Apol.*, II, 52.

vemos aparecer desde el tiempo de Abraham la proclamación del Mesías, la cual procede paso á paso, hasta que en Jesucristo se rasga el velo del misterio oculto desde la eternidad. Este desarrollo está indicado tan claramente en la Historia Sagrada, que sería trabajo perdido criticarlo. Si se aceptara con Bacón el «divino arbitrio» como base de la Revelación, no sólo se conseguiría un desacuerdo entre religión y filosofía, no sólo la ley religiosa podría compararse con las «reglas del juego,» sino que toda la historia sería incomprensible. Por eso Leibniz afirmó la sabiduría de Dios como causa del desarrollo de la religión, y Lessing consideró este concepto como verdadera y propia llave para abrir una vital concepción, así en la vida natural, como en la del espíritu; y aplicándolo á la historia de la religión, la concibió como «educadora del linaje humano [1].»

22. Verdades morales. Gracia.—A la vida religiosa no pertenecen sólo las verdades metafísicas. Estas reciben toda su importancia para la vida, en primer lugar, de las *verdades morales* ó de los mandamientos. La antigüedad no distingue rigurosamente entre verdad teórica y práctica. En el Paraíso terrenal nos encontramos ya con una prohibición divina. Con Noé y Abraham pacta Dios una Alianza, Jahvé da sus mandamientos por medio de Moisés. Las predicaciones de los Profetas eran amenazas de castigo contra los infractores de la Ley, contra la deslealtad á Jahvé. Jesús mismo designó como misión suya el cumplimiento de la voluntad de Aquel que lo había enviado, y en el Sermón de la Montaña promulgó la norma de la Nueva Ley. El que sólo dice: «Señor, Señor,» no entrará en el reino de los cielos. A la obligación de creer en el Evangelio y en Jesucristo mismo, corresponde el deber de acomodar toda la vida á la nueva Ley. El hombre está obligado á aceptar, en la fe y en la vida, lo que Dios ha revelado. Cristo impuso á sus discípulos la obligación de ser perfectos, como perfecto es el Padre que está en los cielos. Declarándose á sí mismo el

(1) Pfleiderer, *Religionsgesch.*, I, ³ 1895, 135.

camino, la verdad y la vida, puso ante los ojos de los suyos un ejemplo viviente, y realizó aquel ideal tan suspirado por los poetas y los filósofos antiguos. Desde entonces la vida perfecta consiste en la imitación de Cristo. «Si quieres ser perfecto—dice Jesús al rico mancebo,—ve, vende cuanto tienes y dalo á los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y después ven y sígueme» (*Mat.*, XIX, 21).

Puesto que debe alcanzarse este fin de la Revelación, preciso es que ésta preste al hombre la *fuerza* que exige para su cumplimiento. La Revelación es la ley de la sabiduría y de la fuerza, es el don de la vida y de la reconciliación, es el reino de la verdad y de la gracia [1]. Nadie podrá negar la posibilidad de tal comunicación, á no ser que se niegue toda influencia de Dios en el hombre. Y ¿quién se atreverá hacerlo viendo qué eficacia tiene la humana doctrina, la educación y el ejemplo humano en el entendimiento y en el corazón? Si todas las fuerzas de la naturaleza obran por mutua atracción y repulsión, ¿por qué en la vida espiritual no ha de darse contacto alguno entre el espíritu absoluto y el relativo, entre el espíritu creador y el creado? Se celebran las geniales creaciones de los grandes artistas y de los poetas como inspiraciones divinas, porque superan los límites del espíritu ordinario; ¿pero es que son menos elevadas las obras morales de la virtud y del heroísmo, menos dignas de la influencia divina? Es cierto que nos hallamos aquí en presencia de una expresión anfibológica, ya que la eficiencia de la gracia debe concebirse con mayor profundidad; pero así como el alma es un soplo de la boca de Dios, así también, este mismo principio inspirador ha de tener virtud para purificar el alma si está contaminada, para fortalecerla si enflaquecida, para volverla al buen camino é iluminarla si extraviada. Verdad es que en el Antiguo Testamento aparecen poco estos efectos; pero no porque la gracia no tenga lugar en él. Los «justos» de la Antigua Alianza, no siempre son

(1) Schell, *Dogm.*, I, 10; Kautzsch, *Die bleibende Bedeuntung des A. T.*, 1902.

santos; pero en comparación con los «santos» paganos, tienen indiscutible ventaja. Su fe y su lealtad, su confianza en Dios y su esperanza en circunstancias difíciles, exigen algo mejor que una fuerza natural. La energía de la fe y de la virtud la alcanzaron de su firme esperanza en el prometido Redentor; fe que les fué atribuída con justicia.

23. **Moisés y Cristo.**—Por Moisés fué dada la ley, por Cristo la gracia y la verdad. Ahora bien, ¡qué frutos maduró esta gracia! Aun frente al Antiguo Testamento fué ella un nuevo vestido que los discípulos llevaron, un vino nuevo, que ningún odre antiguo podía contener. ¡Miradlo, todo es nuevo! La figura del hombre viejo y del hombre nuevo no sólo sirvió para esculpir vivamente en la mente de los cristianos del paganismo del Apóstol la diferencia entre el estado anterior á la conversión y el estado que siguió á ella, sino que hoy mismo es á propósito para demostrar, cuando se compara el Cristianismo con sus frutos durante una larga serie de siglos y de pueblos paganos, la diferencia entre la fuerza del Cristianismo y la impotencia del paganismo, hasta tocarla con la mano. Para que el género humano no se arruinase física y moralmente, fué preciso que Dios infundiese en él un nuevo fermento. Únicamente por virtud divina fué posible hacer verdaderos adoradores de Dios en espíritu y en verdad, dechados de nobilísima moralidad, confesores y mártires de la fe, á los judíos perdidos en el culto literal, pero fervorosos, y á los paganos sumidos en el abismo de las pasiones. O el desarrollo del linaje humano debía terminar en desconsoladora decepción y general marasmo, ó era preciso extirpar el antiguo fermento y operar una creación nueva. En esto estriba el triunfo del Cristianismo, si bien el número de sus secuaces todavía hoy comprende la parte más pequeña de los habitantes del globo. Mas con esto queda también demostrado que la vida de la civilización del espíritu humano sería incomprensible, si en la religión no se hubieran revelado una luz y una fuerza divina. Lo terrenal, lo humano, no sólo no es en sí lo absoluto, sino que procede del Dios

infinito, del cual recibe guía y luz por medios naturales y sobrenaturales.

IV. *Especies de Revelación*

24. Especies de Revelación.—*La forma y manera de la actividad reveladora* puede determinarse, mejor que mediante meditaciones abstractas, por la vía de los hechos históricos. Pues si á la sabiduría y bondad de Dios plugo revelarse al género humano por modo sobrenatural, é imponerle los decretos eternos de su voluntad [1], del hecho debe ante todas cosas deducirse tanto la posibilidad como el modo de la Revelación. Los antiguos distinguían tres formas de adivinación: 1. La divinidad misma habla al hombre; esto es lo que los médicos definen como alucinación psicosensorial; 2. Se revela interiormente, de manera que el vate cree en su inspiración; á esto llaman los médicos alucinación psíquica; 3. La voluntad de Dios se revela por signos exteriores, que necesitan una interpretación [2].

A la cabeza de toda revelación divina está la Creación como revelación primordial, como revelación natural, que es la base de toda otra revelación. Como la divina actividad creadora nunca ha cesado del todo, ya que la conservación de lo creado y la dirección de lo que el hombre obra por su libre voluntad, exigen una providencia divina particular, así también la Revelación misma no es sino una especie de continuación de la Creación. En efecto, Dios, mediante esta intervención extraordinaria y maravillosa en lo creado, promueve el fin de la Creación, en cuanto dota al hombre racional de medios para alcanzar su destino de la manera más perfecta, ó para conseguirlo en cuanto es sobrenatural. Por consiguiente, ni puede existir contradicción entre ambas, ni la Revelación puede suprimir las criaturas, sino que, por lo contrario, sobre éstas ejerce su propia actividad, la cual adquiere natura-

(1) *Vatic. Sess.*, III, cap. 2, can. 3.
(2) Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, II, 1857, 444.

leza predominantemente restauradora y purificadora, en cuanto lo creado, y especialmente el hombre, que es su corona, no se encuentra ya en el estado primitivo.

De esta relación de la Revelación con la Creación se sigue que el acto revelador se conforma con la *naturaleza del espíritu humano*, tanto con la naturaleza de aquel espíritu humano que ha de servir de *órgano* á la Revelación (Revelación inmediata), como con la naturaleza del *espíritu operante en la colectividad*, el cual, merced á una serie de generaciones, ha de conducir al linaje humano á su último destino (Revelación mediata). En substancia, tanto en uno como en otro caso, domina la misma ley de evolución y formación gradual, la misma ley de progreso. Por tanto, la actividad reveladora se manifiesta distintamente según los diversos tiempos y las diferentes personas. Jamás puede prescindir enteramente de los medios externos, si bien éstos son más necesarios al principio que en el desenvolvimiento sucesivo; procede de lo exterior á lo interior, une la dirección externa con la interna y se adapta á la capacidad del entendimiento humano [1].

En lo particular y en lo universal, se ofrece como una *pedagogía divina*, que sabe elevar más y más al hombre y acercarlo mejor á su destino. Es, en verdad, parcial Lessing cuando dice: «Lo que la educación es para el hombre en particular, lo es la Revelación para todo el género humano. La educación es revelación para el individuo; la Revelación fué y es educación para el género humano [2].» Pero este elemento, aun en lo que afecta al fin sobrenatural del hombre, no debe olvidarse en la historia de la Revelación. Con frecuencia trataron los Profetas de poner su espíritu en las mejores condiciones, retirándose á la soledad ó junto al agua murmurante, acudiendo á la música y al canto, ó buscando su instrucción en las escuelas llamadas proféticas (I *Sam.*, XIX, 18 y sigs.) [3]. Aun para las

(1) *Juan*, I, 18; V, 37, 38; *I Juan*, I, 1; Just., *Dial.*, 7.

(2) Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, I, 42; Kuhn, *Einl.*, 119; Drey, *Apol.*, I, 163; Weiss, *Kant und das Christentum*, 1904, 4.

(3) Leitner, *Inspiration*, 29, 46; Oehler, *Theologie des A. T.*, II, 186. Scho-

revelaciones particulares se necesita especial preparación y mucha atención. El espíritu de la Revelación se siente como una fuerza (*Miq.*, III, 8. *Ezeq.*, I, 3; III, 22; VIII, 3; XI, 24; véase *Is.*, VIII, 11. *Jer.*, XV, 17). La mano de Dios pesa sobre los Profetas, cae sobre ellos, obra fuertemente en ellos. El corazón «trabaja en profundísima agitación bajo la carga que Dios le ha impuesto (á Oseas) de predicar contra los pecados de su pueblo y anunciarle el castigo.» Los Padres ponen de relieve tales hechos para fomentar el estudio de la verdad. «Si los santos se esforzaron con tanta perseverancia en alcanzar la verdad, ¿no sería insensato el querer apropiarse sin dificultades los frutos de indecibles fatigas? (1) También fué preciso preparar al pueblo para la promulgación de la ley. La Providencia divina educó al pueblo poco á poco para la inteligencia de la Revelación comunicada por sus órganos. La actividad divina y la humana se compenetran en todas partes (véase *Ecli.*, capítulos XLIV-L).

25. Tipos, sueños, visiones.—La participación de la Revelación divina se verifica por cierta influencia en las distintas potencias del espíritu humano (percepción, fantasma, idea), y presupone por lo menos una receptividad pasiva. Se sirve frecuentemente de imágenes individuales y propias del tiempo (2) (por ejemplo, animales y motivos decorativos del Tabernáculo, ¿querubines en Ezequiel?), y á veces modela su forma con arreglo á las concepciones no demasiado amplias del Profeta. Ya Efrén, á propósito de la conclusión de la Alianza en *Gén.*, XV, 9, recuerda las costumbres de los caldeos, de pasar con la antorcha en las manos por entre los cuerpos de los animales inmolados.

---

penhauer (*Parerga*, I, 299, 327, 329, 337) trata de dar de ello una explicación filosófica.

(1) Basil., *Comm. ad Is.*, 7; Gloatz, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 342; Dausch, *Die Schriftinspiration*, 1891, 17.

(2) Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 234, 257; Vigouroux, *Bibel*, II, 322, 360; Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895, 122; Kugler, *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1903, 514. Como quiera que sea, la palabra Cherub (¿Kirubu?) no ha sido todavía observada en el asirio. Por lo contrario, *Realenzykl.*, VI, [3] 21; Keil, *Babel und Bibelfrage*, 32.

Los ornamentos religiosos, las formas del culto, los modelos y tipos del Antiguo Testamento en los cuales se da una representación de ciertas verdades sobrenaturales, ó se hacen alusiones á revelaciones venideras, tienen más determinadamente por objeto cautivar los ojos y la imaginación. Aun la revelación interna puede realizarse por medio de formas simbólicas, cuando en enigma y en figura se preanuncian mediante sueños y visiones los acontecimientos futuros. Esto ocurre señaladamente en la profecía en su más estricto sentido y en el Apocalíptico. En *Núm.*, XII, 6, se da como cosa propia de los Profetas la visión ó el sueño. Miqueas, en III, 6 y sigs., menciona la visión, la adivinación y la profecía (véase I *Sam.*, XXVIII, 6).

Entre los pueblos antiguos se consideraban los sueños como algo divino, lo que todavía ocurre en los pueblos naturales. En Grecia era frecuente el caso de caer en sueño en el templo, y después, soñando, se creía recibir alguna inspiración divina. Cicerón distingue una adivinación artificial y otra no artificial. Aquélla consiste en la interpretación de ciertos signos, y ésta en creerse en el sueño ó en el éxtasis favorecidos de una iluminación divina [1]. En el Antiguo Testamento, como también en los primeros capítulos de los Evangelios, encontramos también los sueños utilizados por Dios como instrumento para manifestar su voluntad. Esto no obstante, en el Antiguo Testamento son raros los sueños, sólo se habla de algunos que no eran órganos de revelación propiamente dichos (*Gén.*, XV, 12; XX, 3 y sigs.; XXVIII, 12; XXXI, 11, 24; XXXVII, 5. *Am.*, VII, 1, 4, 7; VIII, 1. *Ez.*, II, 9 y sigs.; *Dn.*, II, 19, 28). Para las revelaciones nocturnas de Dios, que relata el «Elohista» con predilección, véase también I *Sam.*, III, 1, 15. II *Sam.*, VII, 4, 17 y sigs. Nada parece más favorable para que el espíritu divino influya en el humano, que aquel estado del sueño en el cual el espíritu se retira del mundo exterior, y nada puede turbarle en sus consideracio-

(1) Du Prel, *Die Geschichte der Mystik.*, 1885, 23; *Die Endeckung der Seele*, II, 1895, 73; Schneider, *Geisterglaube*, 474.

nes [1]. Empero los sueños son á veces ilusiones (*Is.*, XXIX, 7; *Eccl.*, V, 2, 6; *Sab.*, XXXIV, 1-7.) También los falsos profetas se refieren á los sueños (*Jer.*, XXIII, 25 y sigs.) En las profecías posteriores desaparecen casi enteramente. Por tanto, los criterios deben buscarse más arriba.

La *contemplación extática* es semejante al estado de sueño. Es habitual en Teología hablar de la *visión* de los Profetas (videntes) como el medio por el cual se les participaba la Revelación (esto es, visión), aun cuando oían (*Am.*, I, 1. *Is.*, II, 1; VI, 1. *Hab.*, I, 1. I *Sam.*, III, 15; V, 10 y sigs.; IX, 9; XII, 17; XXVIII, 6), á diferencia de la palabra, mediante la cual se comunicaba la fe á los otros. Esta distinción ha nacido de las indicaciones de los Apóstoles y de los Profetas, pero no ha de interpretarse de un modo exclusivo. Sobre todo no ha de olvidarse que á los orientales les gusta simbolizar exteriormente el proceso interno. Cuando el Profeta dice: «Así habla el Señor,» no ha de inferirse de esto una visión, ya que una visión propiamente dicha del Ser divino, aunque solía ocurrir, era muy rara. En efecto, tampoco ha de entenderse literalmente cuanto se dice de Moisés y del rapto de San Pablo hasta el tercer cielo. En la antigüedad eran afines, y aun sinónimos, los conceptos de poeta y de vidente. Como en el Antiguo Testamento, también en el Veda se interpreta el poeta de los Rischi como vidente, no como autor de las poesías, las cuales se decían suspiradas de Dios, y él favorito de los dioses [2]. En ningún caso han de considerarse los estados extáticos como extravío del espíritu.

26. Extasis y mántica.—Verdad es que Filón, Josefo, los apologistas y muchos Padres consideraban á los Profetas, y con ellos á todos los *órganos* de la Revelación del Antiguo Testamento, en el más estricto sentido [3],

(1) Theod. Mops. V. Kihn, *Theod. v. Mops.*, 1880, 106; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, p. 231, 254; *I Cor.*, XIV, 14, 24; Leitner, *Inspir.*, 155. Los sueños entre los asirios, v. Thiele, *Babyl.-assyr. Gesch*, II, p. 551.

(2) M. Müller, *Natürl. Rel.*, 220; Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der alttestamentl. Propheten*, 1897; Achelis, *Die Ekstase*, 1902.

(3) Tert., *De an.*, 21; *Adv. Marc.*, 4, 22; Athen., *Leg.*, 7, 7; (Ps.) *Ints.*,

como «órganos de Dios,» de los cuales el Espíritu Santo se había servido como de instrumento musical para comunicarnos la divina verdad; pero entendían unilateralmente el concepto de la visión profética, y se servían de las expresiones en uso en la mántica pagana. Así, consideraban la Revelación esencialmente según su forma, y creían que no era necesario que los Profetas estuvieran siempre en en estado de éxtasis cuando recibían la Revelación, pero sí realmente en estado de absoluta receptividad (1).

Sus expresiones han de aquilatarse tanto más, cuanto los mismos antiguos, poniendo como compañeros del entusiasmo la manía y el extravío de la razón, no negaban al vate el sentimiento de sí mismo ni la conciencia racional; le negaban la propia actividad productiva, pero no la receptiva. Los videntes eran los elegidos del pueblo. Estos reunían «dos cualidades muy diferentes, la receptividad de un entusiasmo capaz de elevar al hombre fuera de sí, y la claridad, la perspicacia, la metódica seguridad para descifrar y aplicar las señales divinas: éxtasis calurosa y calculada razón; rapto fuera de los sentidos y profunda discreción (2).»

Fuera de esto, el vate es en Platón el extático manifestador del oráculo; el profeta es el intérprete sobrio del oráculo que aquél daba. En Delfos se llamaba al profeta el intérprete de la Pitia (3). Los Setenta tienen por los verdaderos profetas προφήτης, προφητεύω, y por los falsos, ó ψευδοπροφήτης, aunque el texto hebreo tiene sencillamente προφήτης (4), ó μάντις, μαντεύομαι, μαντεία (*Núm.*, XXIII, 23). Pero profeta no

Coh., 8, 37; Teófilo, *Ad Autol.*, 2, 9; Hipól., *Ant.*, 2; Clem. Alej., *Strom.*, 1, 17, 803; Denzinger, *l. c.*, 169, 179; Oehler, *Theol. des A. T.*, II, 1873; Leitner, *l. c.*, 101.

(1) Tom., *C. Gent.*, 1, 6; *S. th.*, 2, 2, q. 171, a. 1 c.; Merx, *Die Prophetie des Ioel*, 1879, 354; Guttmann, *Das Verhältniss des Thomas von Aquin zu Maimonides*, 75; Delitzsch, *Bibl. Psych.*, p. 360.

(2) Gloatz, *Neue Jarhb. f. deutsche Theol.*, 1892, 182, cit. por Curtius, *Altertum und Gegenwart*, 1875, 170.

(3) Herod., 8, 36; Plut., *De def. orac.*, 51; Bousché-Leclerq, *Hist. de la divin.*, I, 1879, 51, 350, 372.

(4) Jerón., *In Ier.*, 28, 10, 15; Delattre, *Autour de la question biblique*, 1904, 58.

significa principalmente anunciador de lo futuro, sino promulgador de lo que el espíritu divino ha puesto en él. Ahora bien, para tal oficio se requiere discreción y conciencia. Filón, por lo contrario, hace al profeta intérprete de Dios, quien le sugiere interiormente lo que ha de decir. El profeta recibe esta inspiración divina en el estado de éxtasis, en el cual desaparece enteramente la conciencia, de suerte que es un instrumento casi muerto en las manos de Dios. Los Padres más antiguos tuvieron el mismo concepto.

27. Montanismo. Don de profecía.—Pero cuando los montanistas extremaron este concepto y exigieron un éxtasis llevado hasta la inconsciencia para recibir la inspiración de la verdad divina, los Padres, desde Orígenes, mostráronse resueltamente contrarios á esto (1), pues decían que la característica del espíritu es la iluminación superior de los Profetas, la elevación de sus fuerzas sobre la esfera de lo natural, pero no el rapto ni la perturbación. Precisamente en esto se halla la diferencia entre el éxtasis profético y la mántica pagana, ya que á ésta iba unida cierta especie de «demencia divina», que se lograba por medios artificiales, y se convertía en paroxismos y convulsiones, miéntras que en aquélla, aunque disminuyese ó faltase enteramente la actividad de los sentidos, la vida del espíritu se hacía más intensa. Los falsos profetas son «locos» (II *Rey.*, IX, 11. *Jer.*, XXIX, 26. *Os.*, IX, 7. *Sof.*, III, 4) (2). Por consiguiente, la posterior y más sobria interpretación no se explicará según la hiperbólica anterior, sino al contrario. Aquellos «instrumentos de Dios» quedan subsistentes, pero son instrumentos dotados de razón. De esta manera, ni la inspiración se reduce, como hacían los neoplatónicos, á un conocimiento más elevado, ni se considera como diferente sólo en grado de la ordinaria Provi-

(1) El primero de todos el Pseudo Clemente (*Om.*, 3, 12), luego Milcíades, según Alcibíades (Eus., *H. E.*, 5, 17), Orígenes, Epifanio, Crisóstomo, Jerónimo y otros. Leitner, *Inspir.*, 114, 143, 149.

(2) Jerón., *In Eph.*, 3, 5; *In Naum praef.;* Denzinger, *Rel. Erkenntnis*, II, 229.

dencia divina. El estado de los Profetas aparece como el de un recogimiento y concentración del espíritu en perfecta vigilia, que se asemeja mucho al estado de la oración mental (*Jer.*, XXXII, 16; XLII, 4. *Hab.*, Cap. I. *Dan.*, IX, 4).

Tener conciencia de la Revelación divina recibida, y enterderla, es cosa necesaria, tanto en el sueño como en la visión; la inspiración debe acompañar á la teofanía interna y á la externa; pero no es igualmente necesario que se tenga plena comprensión de lo que en sí contiene. Santo Tomás distingue, por este motivo, entre las *species* y el *lumen propheticum intellectuale*, comprendidos en el *donum prophetiae*. En ambas cosas existe una exaltación del entendimiento humano, tanto respecto del juicio que formula mediante infusión del *lumen intellectuale*, como respecto de la *acceptatio seu repraesentatio*, que se cumple mediante las *species*. Así como no es necesario que, quien posee el hábito de la fe, conozca todo lo que á la fe pertenece, así también no es necesario que el que tenga el hábito de la profecía, conozca todo lo concerniente á la profecía [1]. Esto no obstante, ha de distinguirse nuevamente entre forma y contenido. Como quiera que sea, puede decirse, con Suárez, respecto á lo último, que unas veces es evidente y otras no. Santo Tomás halla también cierta ambigüedad, cierta obscuridad (*Ecli.*, XLIII, 35 y sigs. *Juan*, XVI, 12. I *Cor.*, VIII, 12) [2], pero en las parábolas y en la obscuridad reconoce el fin de que algunas verdades reveladas sólo pueden ser comprendidas por los estudiosos, veneradas como ocultas por los otros, y despreciadas por los incrédulos.

28. La palabra. El espíritu. El Angel de Dios.—La forma suprema de inspiración y la única enteramente segura, es la que se obtiene mediante la *palabra hablada* (*Salm.*

(1) *S. th.*, 2, 2, q. 171, a. 2; q. 173, a. 2; q, 174, a. 2 ad 2; 3; *Quaest. disput. de prophet.*, a. 1, ad 4; Denzinger, *l. c.*, II, 232, 242.
(2) *S. th.*, 2, 2, q. 193, a. 4; *C. Gentes*, 4, 1; León XIII, *Provid.*, 35; Pesch, *Theol. Zeitfrag.*, III, 1902, 50.

XLVIII, 5; LXXXIV, 9. *Os.*, XII, 10. *Jer.*, XIII, 3; XIV, 1, 14; XV, 16. *Ez.*, II, 8 y sigs. *Is.*, LIII, 1. *Rom.*, X, 17), porque «las palabras han logrado entre los hombres el primer lugar en la simbolización del pensamiento,» como dice San Agustín. Todas las otras formas de Revelación, más sirven para hacer á ésta evidente, que para facilitar una revelación especial, y sólo á la luz de la revelación *inmediata*, hecha mediante el pensamiento y la palabra, pueden ser juzgadas y conocidas. Uniendo el juicio y la imagen, queda, por un lado, un obscuro substracto, mientras que, por otro, se facilita la inteligencia y se asegura el fin. Jahvé habló frecuentemente á Moisés; los Profetas oyeron la voz de Dios. Jahvé ofreció á Moisés enviar un profeta (en sentido colectivo) semejante á él, en cuya boca pondría sus palabras y les diría todo lo que él le ordenare (*Deut.*, XVIII, 18). Jahvé mandó matar al profeta que se atreviera á decir en su nombre lo que él no le hubiera ordenado. Por esta razón dice San Pedro: «Los hombres santos hablaron inspirados por el Espíritu Santo» (II *Ped.*, I, 21). Por lo cual, los Profetas y los Apóstoles fueron dotados de la virtud de hablar sabiduría entre los perfectos, mas no la sabiduría de este siglo, sino la sabiduría de Dios en misterio, la que estaba encubierta, la que Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria (I *Cor.*, II, 6). Por tanto, es aquí aplicable especialmente lo dicho por San Agustín: «El Antiguo Testamento está descubierto en el Nuevo, y el Nuevo está oculto en el Antiguo.» En efecto, el Nuevo Testamento es en sentido eminente una Revelación por el Verbo, por el Logos (*Heb.*, I, 1).

Desde Moisés, el *Espíritu* (Ruaj) de Dios constituye el medio invisible de la Revelación. Pero su actividad en la inspiración reveladora ha de interpretarse en sentido más estricto que en la inspiración de las Escrituras, en cuanto inspira también las palabras, y comunica verdades absolutamente sobrenaturales. Los *Angeles* sirvieron de intermediarios de la Revelación a los sucesores de los Profetas. Ezequiel todavía vió á Dios mismo, pero tuvo un ángel

por intérprete (XL, 3 y sigs.,). Zacarías sólo trata con ángeles. En *Is.*, XL, 6. se menciona la voz de un ángel. En I *Paral.*, XXI, 18, el ángel facilita la Revelación á Gad (véase al contrario II *Sam.*, XXIV, 16-18). Con Malaquías cesa la Revelación, porque se ha conseguido ya el fin.

29. **Ontologismo y racionalismo.**—En tiempos más próximos á los nuestros, no quiere admitirse, tanto por parte de creyentes (ontologismo) como de racionalistas, ni la Revelación exterior, ni la interior en el estricto sentido de la palabra. Sólo las revelaciones intelectuales internas, es decir, *las ilustraciones divinas* del sujeto religioso, deben explicar la inspiración. La visión y audición del extático no son más que reflexiones de la excitación interna del profeta (*Am.*, VII, 1 y sigs.,); las formas de la Revelación profética pertenecen á la Psicología (*Am.*, VIII, 1 y sig. *Jer.*, I, 11, 12). La inspiración profética en el concepto hebreo, y, en general, en el concepto de todos los antiguos, nada especial incluye porque todo viene de Dios [1]. Pero, por mucho que se reconozca la importancia que las luces espirituales de personajes dotados de gran sentido religioso han tenido para la fundación y reforma purificadora de ciertas comunidades religiosas, no basta para explicar el origen y perpetuidad del hecho de la religión, de una institución de la cual depende toda la vida del hombre; y esto mucho más si se trata de la religión absoluta del Cristianismo, la cual no puede tener raíces en el ser humano sino en virtud de la manifestación histórica que del objeto absoluto de la Revelación ha hecho por sí mismo al ser humano. Sólo afirmando la unión de lo infinito con lo finito, y la Revelación de Dios como emanación de la gracia de lo profundo de la divinidad, como nacida desde lo eterno en el seno de los tiempos, como resplandeciente aurora del eterno día celestial en el terrenal conocimiento del tiempo, pudo mostrarse el Cristianismo como institución absolutamente divina pará la salvación de todo el género humano.

(1) V. Espinosa, *Theol.-pol. Trakt.*, 2, 57; Loisy, *Autour d'un petit livre*, 1903, 195.

Si ya es muy difícil solamente el hacer comprensible la profunda concepción de los Profetas, suponiéndola nacida de sus propias ideas á la manera de los poetas, y poner como fundamento de la Revelación su profundo sentimiento religioso y su elevada moralidad, será enteramente imposible aplicar á Jesucristo este orden de conceptos. En vano se ha tratado de interpretar en tal sentido á *Mat.*, XI, 27. *Luc.*, X, 22. Ante todas cosas habría que explicar por qué en la mente de los Profetas nunca aparece primeramente la ley de un orden ético universal dominante en el mundo de las personalidades, por cuya coactiva necesidad se vieron ellos enteramente determinados y dominados á concebirla como algo existente fuera de ellos, á hablar y á obrar en nombre de Jahvé, siendo así que tan grandiosa metamórfosis no se realizó en las escuelas filosóficas griegas sino dos siglos y medio después, ó quizás más tarde, y aun así quedándose muy atrás del profetismo. Los Profetas, con su purísima conciencia moral, tuvieron el concepto más sublime de lo divino, se atribuyeron expresamente una revelación divina en el más estricto sentido, y proclamaron ante los obstinados judíos la voluntad revelada de Dios, aun á costa de su propia vida. ¿Quién se atreverá á afirmar que este fenómeno no es más que una burda alucinación respecto al modo de inspiración divina? Y ¿qué decir de Jesucristo? ¡Con cuánta frecuencia y energía proclama su misión del Padre, su intuición del Padre, su relación filial con el Padre! Se violentaría la Sagrada Escritura toda entera, si lo que afirma firmemente como Revelación, se atribuyera á la influencia divina general y no á una especial inspiración divina.

CAPITULO XVI

La profecía

1. Cicerón sobre las profecías. Creencia general en ellas.—2. La profecía en el Antiguo Testamento. Significación de la palabra. El profeta es predicador de la verdad.—3. Anunciación de lo venidero. La profecía mesiánica.—4. La profecía es un don de Dios.—5. La inspiración de los Profetas.—6. Dificultad de interpretar las profecías. Falta de distinción cronológica.—7. Las profecías forman un sistema ordenado.—8. Falsa interpretación de los judíos.—9. Demostración de las profecías en los Evangelios.—10. Profecías del Señor.—11. Deben considerarse á la luz de la Providencia divina.—12. Interpretación alegórica.—13. El Mesías paciente.—14. La Exégesis racionalista.—15. Los Padres.

1. Cicerón sobre las profecías. Creencia general en ellas.—Cicerón pone en boca de su hermano Quinto las palabras siguientes respecto á las profecías: «Que yo sepa, no hay pueblo alguno por ilustrado y culto que sea, ó por grande que sea su rusticidad y salvajismo, en el cual no domine la creencia de que hay presagios y anuncios de lo venidero, y á la vez hombres capaces de entenderlos y explicarlos.» «Aun en los pueblos bárbaros existe también la facultad adivinatoria y profética.» El estoico Balbo vió en esto la superioridad del hombre sobre los animales. «Si por ventura no os impresiona un caso ú otro, deberá impresionaros el conjunto de tantos hechos de la misma especie.» La moderna Etnografía ha dado toda la razón á Quinto. Con el hecho universal de la religión va también unida la *creencia universal en la posibilidad de predecir las cosas futuras,* como también la creencia de que la profecía procede de hombres, los cuales, menos por medios artificiosos basados en el cálculo de las probabilidades, que por «una especie de movimiento del ánimo, ó de un movimiento libre é independiente de su voluntad, presienten lo futuro,» «se ponen en relación con la esencia de la divinidad, de cuya naturaleza... nuestras almas son, por decirlo así, gotas y efluvios aislados,» «y por la afinidad del

alma humana con el espíritu divino vivificante,» muéstranse capacitados para la profecía.

Quinto aludía aquí sobre todo á los *oráculos*, que tanto dominaban en el sistema religioso griego, en los cuales reconoce respuestas procedentes de inspiración divina. De la raza etrusca, que tuvo grande influencia en las antiguas instituciones del Estado romano y, por tanto, en la vida entera de Roma, heredaron los romanos el genio de la adivinación. Entre los salvajes se encuentran hoy instituciones semejantes, esto es, el *camanismo* y la *hechicería*, pues también en ellos se provoca artificialmente el entusiasmo religioso, para hacer posible la manifestación de la divinidad. Pero ambos fenómenos demuestran sólo que hay un fondo común en todo corazón humano, por el cual—dice Tertuliano—no hay hombre que no sienta á veces la fuerza adivinatoria de su alma. El abuso aniquiló la semilla natural. Sócrates, Platón y los trágicos creían aún ciegamente que en las respuestas de los oráculos se manifestaba la voluntad de los dioses, y consideraban al alma misma como profética, porque era de origen divino; pero muchos griegos habían perdido ya la fe en esto. Con todo, Delfos prolongó su existencia hasta el siglo IV. Cicerón mismo no creía en la previsión de lo por venir, y transmitió á la posteridad la conocida agudeza irónica sobre los arúspices. El crédulo Plutarco comparaba la facultad profética con una tabla rasa, irracional é inerte, pero capaz de ciertas sensaciones y presentimientos, y se ponía en relación con lo futuro, saliendo fuera de las cosas de lo presente, mediante cierta atemperación y conmoción del cuerpo, y engendrando un cambio que se llama entusiasmo [1].

(1) Cic., *De div.*, 1, 1, 23; *De nat. Dei*, 1, 26; 2, 65; Plut., *De oracul.*, 40; Zeller, *Gesch.*, III, 2, 194, 630; Schultze, *Untergang*, I, 305; Lasaulx, *Das pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona*, 1840; *Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern*, 1858; L. Smidt, *Die Ethik der alten Griechen*, II, 1882, 61; *Theol. Quartalschr.*, 1867, 377; Stützle, *Das griechichische Orakelwessen und besonders die Orakelstätten Dodona und Delphi*, 1887-1891 (demoníaco); *Sibyllen, und Sibyllinen*, 1904; Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 1879-1882.

Verdad es que los Padres no privaron de toda importancia á los oráculos, pero creyeron ver en ellos la obra del demonio, que de ellos se valía para desviar del culto del verdadero Dios. Con todo, proponen también este dilema: ó vacíos de sentido [1] ó diabólicos (Taciano). En la poderosa influencia del oráculo de Delfos se manifiesta ciertamente una potencia diabólica, lo mismo que en todo el paganismo; pero contribuyen á ella el deseo y la fe de los hombres. El hecho de que todos los pueblos antiguos creyeran haber poseído profetas predicadores, operadores de prodigios y de profecías, «no debe atribuirse al único elemento demoníaco existente en el paganismo, puesto que nunca hubiera adquirido tan vasto asentimiento, si no hubiese tenido algún fundamento en hechos históricos [2].» El hecho de cesar los oráculos después de la venida de Jesucristo, es considerada por los Padres como triunfo del Cristianismo sobre el demonismo del paganismo. El sincretismo de la última época del imperio y el neoplatonismo intentaron vigorizar el paganismo decadente, mediante la adivinación unida á la teurgia [3].

2. La profecía en el Antiguo Testamento. Significación de la palabra. El profeta es predicador de la verdad.—Pero sobre esta universal creencia del mundo antiguo en la posibilidad del vaticinio por virtud de inspiración celestial, álzase la profecía del Antiguo Testamento, como robusta encina sobre humilde matorral, como la verdad sobre la mentira. No sólo hubo desde Samuel algunas escuelas (?), en las cuales se preparaban los santos de Israel, los *nebiim*, sino que también hubo hombres que Dios llamó directamente desde la casa, desde el arado, desde el pastoreo, para ejercer la misión profética. La palabra *profeta*, según su etimología, significa que anuncia

(1) M. Fel., *Oct.*, 7; Oríg., *C. Cels.*, 8, 45; Eus., *Praep. evang.*, 1, 4; 5, 21; Clem. Alej., *Coh.*, 2; Greg. Nis., *Or.*, 39, 5; Teodored., *Graec. affect. cur.*, 10; Agust., *De divinatione daemonum* (Migne, *Patrol. lat.*, XL, 582); Teichmüller, *Religionsphil.*, 161; Friedländer, *Röm. Sitteng.*, III, [6] 555.

(2) Kaulen, *Einleit.*, 295; Denzinger, *Rel. Erkennt.*, II, 402.

(3) Kellner, *Hellenismus*, 199, 253, 393.

ó dice algo por otro, en lugar de otro. Fué usada por los griegos desde Esquilo, Herodoto y Píndaro para designar el intérprete de los oráculos pronunciados por los dioses ó por las pitonisas, ó bien de otras cosas misteriosas. En los Setenta se emplea para traducir el *nabi* hebreo (*naba*= adelantarse, divulgar algo [?]), que es el anunciador de las revelaciones y de la voluntad divina (*Gén.*, XX, 7. *Ex.*, VII, 1. *Núm.*, XIII, 2. I *Rey.*, XXII, 7). El antiguo nombre *vidente* (*roéh* I *Sam.*, IX, 9), al que también corresponde el posterior *jozeh* Choseh (en I *Paral.*, XXI, 9; véase *Am.*, VII, 12, 14. I *Paral.*, XXIX, están los tres uno después del otro), alude á la intuición de lo que ha de anunciar el profeta, á la visión del espíritu en Dios, que introduce en sus misterios al profeta y le descubre lo que está oculto á los hombres, á fin de que se haga un teólogo que hable de Dios, porque lo ha visto y le ha oído hablar (1). Ya Filón observa que la profecía, no sólo se refiere á la previsión de lo venidero, sino también al conocimiento de todas las cosas sublimes y divinas ocultas al hombre ordinario. Los Profetas tienen su nombre de su oficio, de *predecir* (2).

Pero es esencial en ambos casos que los Profetas hablen sobre el fundamento de *la revelación divina* y por encargo divino (II *Ped.*, I, 20 y sig. véase *Jue.*, III, 10). En este sentido, Dios mismo da el significado de la palabra. «Te he constituído Dios de Faraón (es decir, dotado de plenos poderes divinos) y Aarón tu hermano, será tu profeta» (*Ex.*, VII, 1; véase *Jer.*, XV, 19). También á los Patriarcas se les llama profetas (*Gén.*, XX, 7. *Salm.* CV, 15); Moisés mismo es profeta, el mayor profeta. La profecía se considera como medio ordinario, no extraordinario para el trato de Dios con su pueblo. En efecto, cuando el Señor dice á Moisés: «Levantaré para ellos un profeta de

(1) Knabenbauer, *Isaias*, 1; Krätzschmar, *Prophet u. Seher in alten Israel*, 1901. König (*Die Babel-Bibel-Frage*, 12) está en contra de la equiparación de la profecía con la adivinación y política babilónica.
(2) Tert., *Apol.*, 18.

en medio de sus hermanos, semejante á ti, y pondré mis palabras en su boca y les hablará todo lo que yo le mandare» (*Deut.*, XVIII, 18), y á esto une el curso de guardarse de los falsos profetas, designa la profecía como institución permanente y establece el doble oficio del profeta. El profeta debe ser suscitado por Dios, recibir la misión de El, y predicar cuanto El le revele [1].

El mismo significado tiene la palabra en el Nuevo Testamento. El profeta recibe de Dios un carisma para aplicarlo á la edificación y consuelo de la comunidad (I *Cor.*, XIV, 32. *Hechos*, XIII, 1; XV, 32). La revelación y la profecía van siempre juntas. No existe profecía sin revelación; una y otra son efectos del espíritu divino (I *Cor.*, XII, 10). El profeta va de lugar en lugar proclamando la palabra de Dios (*Mat.*, X, 41; XXIII, 34), y por eso se le parangona con los Apóstoles (*Luc.*, XI, 49. I *Cor.*, XII, 28. *Efes.*, II, 20; III, 5; IV, 11). El Nuevo Testamento reconoce también á los profetas del Antiguo y los considera como órganos de la Revelación divina (*Hebr.*, I, 1), como hombres animados del espíritu divino, los cuales, como mensajeros de El, anuncian sobre la tierra lo que les ha sido inspirado (II *Ped.*, I, 21).

3. Anunciación de lo venidero. La profecía mesiánica.—Pero tanto en el concepto bíblico de profeta como en el extrabíblico, existe aún otro elemento que puede deducirse fácilmente de lo dicho, y que poco á poco se ha convertido en el elemento principal ó único. Los Profetas del Antiguo Testamento, no sólo eran los órganos del Dios vivo, que, iluminados y aguerridos por El, debían inflamar al pueblo de Israel para luchar en pro de Jahvé [2], restablecer la fe en un Dios verdadero, con frecuencia obscurecida, y purificar la conciencia moral, sino que, conminando

(1) Denzinger, *Rel. Erk.*, 11, 402; Sellin, *Beiträge*, II, 1, 122.

(2) Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, 115. «Comparecen como nuncios de la tormenta cuando se prepara una tempestad histórica», 117. «Son los fundadores de la religión de la ley, no los precursores del Evangelio. Su importancia no se funda en las profecías mesiánicas», 154. «El carácter mesiánico de la profecía empieza con Ezequiel.»

al pueblo con castigos, debían señalar los acontecimientos futuros. Ellos *predecían lo por venir*, *vaticinaban*, anunciaban males y desdichas, para mover al pueblo á convertirse. Describían al pueblo extraviado con imágenes vivas y escénicas todas las miserias que caerían sobre él, si no prestaba oídos á la voz admonitora. Puesto que la vida política y la religiosa estaban estrechamente unidas, estas amenazas se referían, por lo regular, á las aflicciones de la guerra y del hambre. Así, á la idea del vidente iba unida la idea de nuncio de desventuras. «¿Publicaron los adivinos jamás goces? El vetusto arte de los vates, á los cuales mueve el espíritu de los dioses, no reveló sino terror y hechos lacrimosos,» dice Esquilo en el Agamenón (v. 1124). Pero los profetas bíblicos fueron una excepción. Rara vez pronunciaron amenazas, sin que al mismo tiempo arrojaran un rayo de esperanza en el porvenir desolador. En todas las cosas dejan entrever que Dios no siempre rechaza de sí á su pueblo. Cuando la nación se haya purificado por la desgracia, El le dará de nuevo la mano. Es muy arbitrario considerar todas estas profecías salvadoras como interpolaciones de una edad y de una mentalidad posterior.

De esto resulta que la profecía no fué la predicción de algún acontecimiento *casual* por virtud de una revelación divina. La misma adivinación de los paganos no trataba solamente de satisfacer una vana curiosidad, sino de contentar al espíritu humano, que tiene continua necesidad de conocerse en comunidad viviente con Dios y de mantenerse con El en perenne correspondencia. Debía dar á conocer al hombre la voluntad y el consejo divinos para todos los actos importantes de su vida. Quien no está en duda respecto al camino que ha de seguir para la consecución de su fin, no tiene motivo para buscar el consejo de los dioses. Mas si esto no sucedía en realidad, los oráculos cumplían una misión civilizadora, manteniendo viva la fe en la Providencia divina y erigiendo la divina voluntad como norma de los actos humanos. Tal manifestación de

los decretos divinos, que el paganismo buscó en vano en su adivinación, fué dada realmente por la palabra de los Profetas. Verdad es que, señaladamente en los primeros tiempos, se consultó á Dios también para algunas vicisitudes de la vida ordinaria (I *Sam.*, IX, 6 y sigs., I *Rey.*, IV, 1 y sigs.; II *Rey.*, I, 3), pero siempre iba implícito el deseo de conocer la voluntad divina (I *Sam.*, XXVIII, 6; I *Rey.*, XIV, 6 16. *Ez.*, XIV, 1-20), y no se perdía de vista el objeto de la futura salvación. Aunque los adivinos se confundieron con los profetas (*Is.*, III, 2; *Miq.*, III, 6-7; *Jer.*, XXVII, 9; XXIX, 8. *Ez.*, XXII, 28), es preciso recordar que se trataba de atacar á los profetas seductores. La profecía está al servicio del reino de Dios, y tiene por objeto el bien religioso del pueblo [1]. El verdadero profeta no busca recompensa alguna (II *Rey.*, V, 20-27).

Pero hay *una* profecía que constituyó el motivo fundamental de todas las predicciones, y que en todas las desgracias fué el áncora más segura de las esperanzas israelitas: la *profecía mesiánica*. Fué la que imprimió su especial carácter á la institución profética, aquella por la cual adquirió la institución en el Nuevo Testamento la mayor importancia. Los Profetas preanunciaron al Mesías y vaticinaron la futura gloria mesiánica. El cumplimiento del reino divino es el último fin de toda profecía. En *Gén.*, XLIX, 1, se predice el establecimiento de las tribus en la Tierra Prometida, y en *Deut.*, IV, 30, la restauración de Israel; pero ordinariamente se profetiza el cumplimiento de la salvación (*Os.*, III, 5; *Am.*, IX, 8-15; *Jer.*, II, 2; *Miq.*, IV, 1; *Jer.*, XLVIII, 47; *Ez.*, XXXVI, 16). Pecado, juicio y redención, tales son los tres elementos principales sobre los cuales se apoya el proceso de la profecía. El juicio extiéndese comúnmente hasta comprender el juicio universal; la salvación inmediata coincide con el cumplimiento de la gracia, el triunfo de Israel se consumó con la venida del

(1) Oehler, *Theol. des A. T.*, II, 190; Sellin, *Beiträge*, I, 116; II, 1, 193, 204, 341; Schultz, *Theol. des A. T.*, 254.

Mesías. En todo ve la profecía la venida de Jesucristo, del Juez y Salvador del mundo.

Por este motivo, los hombres de Dios, considerados á la luz del Nuevo Testamento, son ante todas cosas profetas, ya que en la Nueva Alianza se cumplieron sus vaticinios (1). En la Nueva Alianza desaparece este elemento. La predicción sólo pudo referirse á particulares acontecimientos (*Hechos*, XI, 28; XXI, 10 y sigs.) Unicamente el Señor mismo y los Apóstoles pueden compararse en cierto modo á los Profetas del Antiguo Testamento, pues Jesús predijo la historia del reino mesiánico hasta su glorioso cumplimiento. San Juan fué privilegiado con una profecía especial (*Apoc.*, I, 3), y San Pablo delineó grandiosamente en el fondo de lo futuro el destino del pueblo infiel de Israel (*Rom.*, XI, 25 y sigs.)

4. La profecía es un don de Dios.—Si ya es difícil al hombre predecir con alguna seguridad los acontecimientos más ordinarios de la naturaleza y de la historia, le es imposible señalar, ni aun siquiera sospechar, sin una inspiración divina, el plan de salvación oculto desde la eternidad en los secretos juicios de Dios. Ni aun después de siglos y más siglos, podrá entrever nada el espíritu más genial. ¡Qué poco se ha conseguido hasta ahora en la predicción de los fenómenos físicos! Admirable es, en efecto, que puedan calcularse anticipadamente los eclipses de sol y de luna y todos los movimientos celestes; gran cosa es también que, según leyes naturales, pueda determinarse lo que sucederá ó no, dadas ciertas condiciones. Pero ¡qué inseguras son, aun en esto, las predicciones! Toda la Meteorología está todavía en los comienzos. ¿Y qué decir de la Historia? ¿Quién se entregará á la esperanza, por muy pequeña que sea, de que puede prever su curso? Por consiguiente, el que pueda predecir con certeza y precisión los sucesos venideros, que en lo presente no tienen su razón suficiente, y que

(1) *Mat.*, II, 5; XXII, 41; *Luc.*, XXIV, 25-27; *Juan*, XII, 40; VIII, 56; *Hechos*, II, 25; VIII, 28; XVII, 11; *II Ped.*, I, 19; Wetzer y Welter, *Kirchenlex.*, VIII, 1390; Hühn, *Die Messianischen Weissagungen*, 1900.

son por lo menos codeterminados por la libre voluntad del hombre, debe tener su sabiduría de Aquel que así escudriña el corazón y los riñones, como dirige y determina previamente los destinos del linaje humano, y tiene igualmente presentes lo pasado y lo venidero.

«En efecto, es un distintivo de la divinidad el predecir las cosas futuras, de manera que la profecía sobrepuja la naturaleza humana, y el cumplimiento de ella prueba su emanación del espíritu divino [1].» Dios y profecía son términos correlativos. Donde hay profecía, debe haber dioses; donde hay dioses debe haber profecía [2]. Donde esté el verdadero Dios, se encontrará la verdadera profecía. En la incapacidad de predecir lo futuro, dan á conocer los ídolos que no son dioses (*Is.*, XLI, 23; XLIII, 10-12; XLIV, 7 y sig.; XLVI, 9 y sig.; XLVIII, 3 y sigs.); luego los judíos deben deducir precisamente de la profecía la sublimidad de su Dios. «Porque yo soy Dios y no hay más Dios, ni semejante á mí, que anuncio desde el principio lo postrero y digo tiempo antes lo que aún no ha sido hecho» (XLVI, 9 y sigs.). «Torcido es el corazón de todos é impenetrable, ¿quién lo conocerá? Yo, el Señor, que escudriño el corazón y examino los riñones» (*Jer.*, XVII, 9-10). Por tanto, el exacto cumplimiento de lo predicho, es la señal del verdadero profeta enviado por Dios (*Deut.*, XVIII, 22; *Is.*, XL, 8 y sigs.; XLI, 21 y sigs.; XLII, 9; XLIII, 9 y sigs.; XLIV, 25 y sigs.; XLVIII, 3 y sigs.). La profecía es el más grande y singular de todos los fenómenos; por causa de ella, la religión de la Revelación se diferencia de todas las demás.

5. La inspiración de los Profetas.—Este proceso interno de la Revelación sobrenatural hecha á los Profetas, se llama, en el más amplio sentido, *inspiración*. Los Profetas son inspirados por la Divinidad. Pero las profecías están depositadas en sus escritos, y pueden ser comprobadas por la posteridad. Los apologistas atribuyen gran importancia al hecho de que tales escritos se hallen todavía en ma-

(1) Oríg., *C. Cels.*, 6, 10.
(2) Cic., *De div.*, 1, 5, 10.

nos de los judíos, pues nada puede demostrar mejor la verdad de un discurso que el cumplimiento de una determinada y particular predicción de acontecimientos históricos. Con todo, semejante criterio de la profecía no es, ni aun para los posteriores, tan sencillo como podría parecer á primera vista. Era proverbial entre los antiguos que los oráculos se caracterizaban por una ambigüedad tal, que el interrogador quedaba después tan enterado como antes. Cicerón mismo afirma que se arreglaban con tanta habilidad las respuestas, que cualquiera que fuese el resultado pudiera considerarse siempre como anunciado[1], y se maravilla de que hubiera todavía quien creyera en ellos. Eusebio dice que sólo se anotaban los casuales aciertos, los fallidos no.

Pero fácil es distinguir de tales ambiguos oráculos, aun en su forma, la verdadera profecía. En ella, no tanto han de considerarse las amenazas de castigo, las cuales, por lo regular, entrañaban una condición moral, y por eso no siempre se cumplían, como las profecías mesiánicas, que miraban todas á *un* objeto determinado en lo futuro. Sin embargo de esto, en ellas existen también no pocas dificultades, pues los Profetas no se cuidaban de *distinguir los tiempos*, porque los vaticinios les eran dados por vía de visión, y, por consiguiente, los acontecimientos próximos y los remotos se presentaban unidos en forma inmediata á lo presente. Por tal manera, las profecías eran más eficaces para el tiempo de los Profetas y para una serie de generaciones antes de su cumplimiento. Además, ellos no siempre veían por intuición la confirmación en los acontecimientos particulares cumplidos, sino que el desenvolvimiento gradual de los hechos en el tiempo, se confundía con su cumplimiento. Finalmente, la forma de la visión exigía que el contenido llevase el sello del sujeto perceptor, resintiéndose, por lo mismo, de las condiciones particulares del tiempo y de las cualidades individuales de los Profetas. Hasta

(1) *De div.*, 2, 54; Plut., *Pythag. orac.*, 21; Eus., *Praep. ev.*, 4, 1; 5, 22; Teod., *Graec. aff. cur.*, 10.

dónde éstos descorrieron el velo, no puede decidirse en particular (1).

Por tales razones, tenían tantas obscuridades y misterios las profecías bíblicas, así en la *forma* como en el *fondo*, que sólo hallaron clara y satisfactoria solución á la luz de su cumplimiento. Esta particularidad tiene también su fundamento en el fin de la profecía. Era preciso que se anunciara lo por venir bajo un velo y en lenguaje simbólico, si se quería conseguir para todos el efecto moral, ó por lo menos, hacerlo posible. Así, el gran día del juicio universal está descrito con los horrores de los terremotos, de la tempestad, de la inundación. La gran salvación se apoya en las descripciones de la salida de Egipto, en la liberación de Asur ó de Babilonia. El Mesías aparece circundado de la gloria del reino de Salomón. Números y nombres van unidos á ello, pero números genéricos, redondos, ellos mismos necesitados de interpretación.

6. Dificultad de interpretar las profecías. Falta de distinción cronológica.—A causa de su doble fin, esto es, de lo *presente* y de lo *futuro*, los Profetas expusieron sin nebulosidades, conforme á la voluntad de Dios, todo lo concerniente al inmediato provecho de sus oyentes; mas por lo contrario, envolvieron en el velo del misterio alegorías, palabras obscuras, parábolas ó proverbios, todo cuanto tenía en sí un sentido oculto y más profundo; ni siquiera acomodaron esto á la capacidad del pueblo, á fin de que los que no rehuyen la fatiga—dice Orígenes,—sino que lo aceptan todo por amor de la virtud y de la verdad, lleguen á descubrirlo en sus investigaciones y aplicarlo al fin que la razón prescribe. San Juan Crisóstomo tiene dos homilías relativas á la obscuridad de las profecías. En una de ellas dice: «Enigmas parecen los discursos proféticos; mucha dificultad se encuentra en el Antiguo Testamento, y difícilmente comprensibles son los libros; pero el Nuevo

(1) Tom., *S. th.*, 1, 2, q. 174, a. 2 ad 3; Oehler, *Theol. d. A. T.*, 203; Schultz, *Theologie*, 260; Holzhey, *Schöpfung*, 1902, 50; Cornely, *Introductio in libros sacros*, II, 1, 1887, 295; Ottiger, *Theol. Fundam.*, 238.

Testamento es más claro y más sencillo (1).» «Sólo aparecen en la penumbra aquellas partes de las cuales podemos conocer que están cumplidas en Cristo.»

Ireneo dice: «Toda profecía para los hombres, es, antes de su cumplimiento, enigmática y ambigua. Pero si llega el tiempo y lo predicho se cumple, su interpretación es clara y segura.» Tertuliano trata de las profecías en el tercer libro contra Marción. Establece dos principios: que los Profetas describen lo futuro como presente, y que mucho ha de interpretarse figurada y alegóricamente. La raíz del odio de los judíos á Cristo está en que los Profetas describieron dos estados de Cristo, uno de humildad y otro de gloria; pero si nosotros, que hemos tenido por gracia de Dios la inteligencia del misterio, reconocemos el nombre de «Cristo,» no quiere decir que también á los judíos, á quienes se les quitó la sabiduría, les fuera esto conocido. Atanasio observa, con otros Padres, que los judíos antes esperan lo venidero, que reconocer cumplidas en Jesús las promesas, que, no obstante esto, admiten. Sozomeno opina que los cristianos explican alegóricamente y los judíos á la letra, por lo cual éstos se inclinan fácilmente al paganismo. Teodoreto elogia, en efecto, la precisión de las profecías mesiánicas; pero reconoce que, antes de su cumplimiento, costó no poco trabajo convencer al pueblo de la verdad de ellas.

San Agustín pregunta: «Lee todos los libros proféticos, ¿quién, por tonto y necio que sea, no reconocerá á Cristo? Conócelo, pues lo que lees, no sólo te hará sabio, sino que te embriagará (2).» A los maniqueos, que negaban que Cris-

---

(1) Oríg., *C. Cels.*, 7, 10; Cris. (Migne, *Patrol. lat.*, LVI, 167, 171); Muth' *Der Kampf des heidn. Philos. Celsus gegen das Christentum*, 1899, 82.

(2) Iren., *Adv. haer.*, 4, 26, 1. Sobre Tertul., v. Nöldechen, *Tert.*, 282; Atan., *De inc.*, 39, 40; Soz., *H. E.*, 22; Agust., *In Ioann.*, 9, 2, 3; *C. Faust. Man.*, 12, 7, 25; 13, 10; 16, 26; *Serm.*, 160, 6; *In Ps.*, 72, 1; Teod., *Cur.*, 10. Sobre el deísmo, v. Lechler, *Deismus*, 266. V. Diestel, *Geschichte des A. T. in der christl. Kirche*, 1869, 47, 68; Meignan, *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne*, I, 1895, XXXII; *Rev. des rel.*, 1895, 194; *Theol. Quartalschr.*, 1895, 5; Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 1903, 376. Delattre exagera contra Lagrange los pasajes de los Padres res-

to hubiese sido preanunciado por los Profetas, les contesta San Agustín que todas las Escrituras, cuando se escudriñan piadosamente, convergen en El, pero no si se confunden con ligereza. Los Profetas conocieron al Mesías, pero no pudieron anunciarlo sino veladamente. Claras y evidentes son llamadas las profecías por los Padres (Eusebio, Teodoreto), porque las consideran confirmadas en el Mesías. Belarmino pone las profecías entre las partes más obscuras de la Sagrada Escritura. Pero ¿á qué fin todas estas citas? Quien tenga algún conocimiento del asunto, no podrá dudar ni un momento. De otra suerte, no se comprendería la razón de tantas disputas desde el deísmo acá. Tertuliano y San Agustín se refieren de igual manera á *Is.*, VII, 9. Bossuet, en su polémica contra R. Simón, dió mucha importancia á los testimonios de la antigüedad. Isaías mismo, al que Jerónimo nombra evangelista y apóstol, es sin Cristo un libro sellado para paganos, escribas y fariseos.

Podría añadirse que, aun *después del cumplimiento*, son las profecías á veces difíciles de interpretar. Ni aun para esto se necesita alegar el ejemplo de los judíos, los cuales miraban en las profecías la corteza y no el núcleo, y no sabían reconocer bajo la vestidura del rey al humilde Mesías, ni bajo el esplendor del ideal salomónico del reino divino, el reino celestial de Dios. Los *discípulos* mismos permanecieron durante mucho tiempo, como los judíos, en el mismo error. No entendían las profecías concernientes al Señor, hasta que se cumplieron enteramente, y hasta que fueron instruídos en ellas por el Señor mismo y el Espíritu Santo. Cuanto mayor es la distancia entre las profecías, que ofrecen el matiz de su tiempo, y el término de su cumplimiento, más obscuros se hacen los detalles. El modo de su cumplimiento es siempre distinto en algo de la forma de la profecía. Esta es con respecto á su cumplimiento lo que el crepúsculo matutino con respecto al sol naciente (II *Ped.*, I, 19). Las profecías, en su mayor parte, no han de

respecto al Antiguo Testamento (*Autour de la Question biblique*, 1904, 116, 177).

tomarse literalmente sino en sentido místico y ético. Esto es aplicable también á la predicción de la *Parusia*, aunque haya de tenerse presente la distinta forma narrativa de los Evangelistas. ¿No podría, pues, haberse intentado encontrar aquí una analogía entre la profecía bíblica y la pagana? ¡Con cuánta sutileza sabían explicar los trágicos el sentido de los misteriosos oráculos á la luz de los acontecimientos posteriores! La demostración que se funda en el cumplimiento ¿no es una eliminación de la prueba?

7. Las profecías forman un sistema ordenado.—Por lo contrario, esta analogía podrá á lo sumo significar algo para ciertas profecías, pero no para el armónico *sistema de las profecías del Antiguo Testamento.* El acuerdo de numerosos profetas en los puntos esenciales de la predicción, todo el organismo de las profecías del protoevangelio hasta el vaticinio del juicio universal, el enlazar las profecías con la historia entera del pueblo y la importancia universal de la verdad profética del Mesías y Redentor del mundo, todo demuestra la existencia de una fuerza irresistible [1]. Algunas profecías fueron quizás entendidas de distinto modo del que habían sido pensadas, porque estaban enlazadas á la historia del tiempo ó contenían doble sentido, ó porque, en su forma figurada é histórica, ocultaban el fondo al hombre superficial. En parte conocemos y en parte profetizamos (I *Cor.*, XIII, 9). Se falta al espíritu de la institución profética, si no se ven en las profecías más que expresiones de generales amenazas y promesas de Dios, sin predicción particular y deficida; pero también es pedir demasiado, al exigir, con Lessing, de una genuina profecía, «no sólo que se cumpla, sino que se cumpla en el mismo sentido y por los mismos motivos, en los cuales y por los cuales fué pronunciada [2]», siendo así que lo particular es un eslabón de toda la cadena. «Lo que el

(1) Iren., *Adv. haer.*, 4, 34, 3; Orig., *In Ez. Hom.*, 1, 12; Agust., *De civ. Dei*, 10, 32, 6; Meignan, *L'Ancien Testament*, I, XL. Por lo contrario, Volz, *Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias*, 1897.

(2) Lessing, *Theol. Schriften*, III, 1825, 193; Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1838, 568.

visionario predijo accidentalmente, puede cumplirlo el acaso también accidentalmente» (Lessing); sí, en algún caso, pero no en muchos, y menos en todos.

Rousseau exige tres cosas para creer en las profecías: ser testigo de ellas, ser testigo del cumplimiento, y que se le demuestre que esto no se ha realizado por casualidad. Pero esto tampoco podría convenir más que en algunos casos particulares. Testimonio de las profecías son los libros escritos mucho tiempo antes del cumplimiento, y testimonio del hecho, toda la historia de Jesús. Que los discípulos de Jesús respecto á las profecías sobre la pasión, la muerte y la resurrección, y algunos en lo concerniente á la destrucción de Jerusalén, pudieron ser testigos de las tres condiciones que, según Rousseau, es imposible hallar reunidas, ya se lo demostró la censura de la Facultad Teológica de París; mas también en el organismo entero de la historia de la Revelación, hay una demostración de la profecía.

Teología y profecía están enlazadas entre sí; mas la profecía no es simplemente un elemento secundario de la Teología. Respecto á ésta, puede decirse que el hecho de estar las profecías orgánicamente unidas entre sí de manera que de ellas resulta una fuerza, cuya eficacia perdura universalmente hasta el presente, por el hecho de tener en su forma intrínseca un valor para la vida espiritual de cada uno, y por pertenecer por modo inmediato á la religión revelada, se halla cumplida en las condiciones exigidas por Rousseau [1]. En los Profetas se formó, para las profecías mesiánicas y las escatológicas, cierto tipo, en virtud del cual se facilitó la inteligencia de la forma menos clara. El «fondo de la idea mesiánica» no podía ser dudoso. Con el cumplimiento se hicieron también más claros los detalles.

8. **Errores de los judíos.**—Los judíos, quizás por su apego á lo terrenal, tomaron por substancia la forma mundana y política del discurso. Detuviéronse con predilec-

(1) Schell, *Rel.*, 406.

ción en la idea de la soberanía del Mesías, de la tribu de David, y apenas pensaron en descifrar el sentido espiritual de las profecías, aunque los Profetas representaban al Redentor como libertador del pecado y del mal, como el hombre de dolores. De esto proviene que sus esperanzas mesiánicas fuesen terrenas, carnales é indisolublemente unidas á la esperanza del restablecimiento del reino de Salomón y de David. A pesar de todas las profecías, que precisamente fueron confiadas á ellos, no conocieron al Mesías aparecido, y lo crucificaron. ¿Se sigue de esto que las profecías no tenían un sentido más elevado? Ya el Apóstol acusa á los judíos de que tenían un velo en los ojos cuando leían á Moisés (II *Cor.*, III, 13 y sigs).

Mas ellos reconocieron siempre algo que es decisivo respecto del carácter de las profecías, esto es, que desde el principio se les había prometido un Mesías, y esta esperanza domina toda la historia del pueblo. Por esta razón, censura Orígenes á Celso, porque deliberadamente pasó en silencio la demostración de las profecías, ya que nada podía oponerse á ella, por cuanto ni los judíos ni herejía alguna habían negado que hubiese sido preanunciado el Mesías. La única deferencia que Tertuliano halla, respecto del Mesías, entre cristianos y judíos consiste en que aquéllos creen que ya ha venido, y éstos lo esperan todavía. En Jesús se han cumplido, no sólo las profecías relativas á su descendencia de David, á su nacimiento en Belén, á su pasión y muerte, sino también respecto á sus milagros, á la redención de los hombres del pecado y de la servidumbre, y á su universal soberanía. No obstante esto, en lo particular es difícil decir á veces si el pasaje en cuestión ha de interpretarse como directa ó indirectamente mesiánico, ó típica y alegóricamente; pero respecto al hecho principal, respecto al conjunto, nadie que esté poseído de buena voluntad, podrá ponerlo en duda.

La fe misma de los judíos es testimonio de ello, ya que deben convenir en que, dada la índole de las profecías y su relación con el pueblo judío en Palestina, no ha

de pensarse ya en cumplimiento alguno. Desde el siglo II no hubo ya que reanimar los espíritus desconfiados; y si alguno quiso esperar contra la esperanza, otros desesperaban de verlas cumplidas suponiéndolas cumplidas en lo pasado (Hiskia) ó en la regeneración espiritual. Pero si no trataron de explicar á la manera de los racionalistas la esencia íntima del Antiguo Testamento ni la esperanza entera del pueblo israelita como enorme equivocación, como monstruosa alucinación, debieron reconocer que en Jesús apareció el Mesías prometido. «Tan cierto es que la venida del Mesías fué profetizada muchos años antes de venir, que todo el pueblo de los judíos, que vivía en la espera de Aquel á quien esperaba, después del nacimiento de Jesús, se dividió en dos partes. Muchos conocieron á Cristo y creyeron que Él era el prometido por los Profetas; pero otros permanecieron incrédulos, menospreciaron la mansedumbre de los que, en virtud de las doctrinas de Jesús, no querían promover el más pequeño escándalo, y cometieron las fechorías que nos describen los discípulos de Jesús [1].»

En cuanto á la conducta de los judíos incrédulos, Jesús y los Apóstoles (*Mat.*, XIII, 14 y sig.; *Juan*, XII, 38 y sigs.; *Hechos*, XXVIII, 26 y sig.) se refirieron á las palabras de Isaías (LIII, 1; VI, 9 y sig.), que había predicho la incredulidad (véase *Hechos*, IV, 25 y sigs.) Aun la incredulidad justifica la verdad de las profecías. «Es maravilloso el ver que los judíos eran muy amantes de las cosas profetizadas y grandes enemigos del cumplimiento, y que esta misma aversión fué también profetizada» (Pascal). «Los judíos testimonian en favor de Jesús cuando lo reconocen, porque eran portadores de las profecías, y también cuando no lo reconocen, porque en esto cumplieron igualmente las profecías.» Ireneo opina que si los judíos hubieran previsto esto, deberían haber quemado antes todos sus libros. San Agustín considera al pueblo judío de su tiempo como una

(1) Oríg., *C. Cels.*, 3, 28. Véase 1, 49. Tert., *Adv. Judaeos*, 13; *Apol.*, 21; *Adv. Marc.*, 3, 6; 5, 2.

especie de archivo de los cristianos, que contenía la Ley y los Profetas para confirmar los derechos de la Iglesia, á fin de que veneremos en el misterio lo que aquél contiene bajo el velo de la letra [1].

9. Demostración de las profecías en los Evangelios.—Por mucho que, considerado á la luz de la moderna crítica bíblica, pueda dejar que desear el modo con que los Evangelios presentan como cumplidas las profecías, ya que frecuentemente parece conducida artificiosamente la demostración mesiánica de los apologistas, los cuales partían desde Cristo aparecido y todavía vivo en la Iglesia, el carácter completivo resalta en forma tan absoluta, que la inseguridad de algún detalle no tiene importancia. Esto demuestra únicamente que ni las profecías deben hacer superflua la fe. Son bastante claras para aquel que quiere creer, pero también bastante obscuras para dejar en la duda al que no es de buena voluntad. Los Padres hablan por ese motivo de un misterio de pasión, de encarnación y de cruz, no sólo con relación á lo que es en sí, sino con respecto á la forma en que ha sido preanunciado. Cuanto más increíble parecía tal misterio, más escándalo hubiera producido si se hubiera predicado sin velo; cuanto más sublime era, más debía encubrirse, á fin de que la dificultad de entenderlo excitase á invocar la gracia de Dios [2]. Pero una vez realizado, había de caer el velo, aunque sin hacer superflua la gracia de la fe. Lo que en las Escrituras no halla correspondencia en los hechos, debe simbolizar alguna otra cosa. Lo que está escrito, conviene que tenga su cumplimiento.

10. Profecías del Señor.—Lo mismo puede decirse de las *profecías del Señor*. Estas, como las relativas al reino de Dios y á la escatología, estaban, en parte, hechas

(1) Iren., *Adv. haer.*, 3, 21, 1; 4, 2, 12, 32; Agust., *C. Faust.*, 12, 23; 13, 10; 16, 21; *De civ. Dei*, 18, 46, 47; *In Ps.*, 77, 4; *De fide rerum quae non vid.*, 7, 8.

(2) Just., *Dial.*, 70, 76, 89; Tert., *Adv. Iud.*, 10; *Scorp.*, 11; Oríg., *In Num. H.*, 18, 4. V. también Clemen, *Der Gebrauch. d. A. T. im N. T.*, 1891, 93; Vollmer, *Die alt. Zitate bei Paulus*, 1895.

sobre el tipo de las profecías del Antiguo Testamento, esto es, eran figurativas, y, por tanto, capaces de varios sentidos; y, en parte, como en especial las profecías de la pasión, de forma bien determinada, pero contrarias á las esperanzas de los discípulos y, por consiguiente, poco agradables. Sólo el cumplimiento y el espíritu de lo alto descubrieron el sentido á los discípulos, y explicaron la aparente paradoja (*Juan*, II, 22; XII, 16). La historia de la Iglesia ha mostrado el cumplimiento á las generaciones venideras. La destrucción de Jerusalén (*Luc.*, XIX, 14) dió á lo menos á los creyentes débil idea de lo que, según la profecía del Señor, sucederá en el fin del mundo (1). Si Jesús, á la manera de los profetas del Antiguo Testamento, no distinguió rigurosamente los tiempos (*Mat.*, XXIV, 29), en cambio, indicó repetidas veces que el fin no llegaría inmediatamente (2). Esta inseguridad intencionada debía alentar á los cristianos á una vigilancia incesante. La creencia en la inminencia de la Parusia contribuyó esencialmente á alentar y aumentar la vigilancia y el sacrificio de los cristianos en los primeros siglos. Aun en los actuales días han permanecido sin efecto aquellas tristes admoniciones en el ánimo de los creyentes. Verdad es que las diferentes interpretaciones de la tan esperada Parusia, ya en tiempo de los Apóstoles, provocaron disputas y disturbios (I *Tess.*, IV, 13 y sigs.). San Pedro vióse obligado á insistir enérgicamente respecto al origen divino de todas las profecías (II *Ped.*, I, 19 y sigs.) y á poner en guardia contra los que tratan de burlarse de los cristianos por sus esperanzas en la Parusia (*Ibid.*, III, 2 y sigs.); pero en esto sólo halla motivo para ilustrar las obras divinas con la luz de toda la historia del mundo. Lo hecho

---

(1) Schmid, *Christus als Prophet*, 1892; Seitz, *Apologie*, 236.

(2) Atzberger, *Eschatologie*, 300. Camuset (*La prophétie eschatologique des Synoptiques*, «*Rev. du Clergè Franç.*», 15 Enero 1904, 337) trata de demostrar que el último sitio de Jerusalén y la Parusia están íntimamente unidos, que la generación de que se habla (*Mat.*, XXIV, 34; *I Tes.*, IV, 17) no es la de los Apóstoles, sino la de la Parusia, y que la profecía de Jesús no se refiere á la catástrofe del 70.

por Dios en tiempo del diluvio, puede hacerlo también ahora y cuando le plazca. En Dios no existe el tiempo, mil años son ante Dios como un día. Luego «insistir en el fin» no puede ser simplemente un expediente de la religión efectiva para despertar el fervor de la penitencia.

11. Deben considerarse á la luz de la Providencia divina.—A la luz de la historia universal, de la *Providencia divina*, de la que son instrumento las profecías, en la historia de la Revelación y de la religión, aparecen éstas en toda su importancia. Dice Cicerón, contra la mencionada teoría de Quinto, respecto de la profecía: «Ni siquiera admito la realidad de la profecía; pues nada puede suceder, nada puede sobrevenir, nada puede producirse fuera de lo que desde la eternidad ha de suceder en el tiempo predestinado; luego la profecía y el acaso desaparecen [1].» Así pensaban entonces todos los estoicos, así piensan los secuaces del racionalismo y del naturalismo de hoy. Pero ni el acaso ni la rígida necesidad pueden explicar la naturaleza ni la historia. Así como el universo es incomprensible sin una causa absoluta, así la historia del género humano, sin un gobierno divino, es un caos tenebroso. Pero si la Providencia divina es un factor importante en la vida del individuo y de la sociedad, entre el suceso casual y el necesario hay un término medio. Aun el acto libre del hombre está sometido al poder divino, es objeto de la divina presciencia.

La profecía de la Revelación es la predicción (procedente de la verdad y de la omnisciencia de Dios ordenada como instrumento de la sabiduría divina en el gobierno del mundo) de aquellas cosas que se refieren á la salvación del hombre. Por lo cual, la profecía abarca toda la *economía de la salvación*. Partiendo de este principio, sublime porque es divino, pudo Orígenes fácilmente rebatir á Celso, que se burlaba de la «sabia razón» de que debía acaecer así, porque así estaba predicho [2]. Porque si el mismo Dios

(1) *De divin.* 2, 3, 7.
(2) *C. Cels.*, 2, 20; 7, 2.

dirige los destinos, y los predice, ¿cómo ha de dudarse de su realización? Del mismo modo, Dios que profetiza mientras prepara á Israel para el Mesías, ejecuta también la mayor revolución en la historia del mundo; porque ambas cosas están en relación y son de igual manera obras de la sabiduría y de la omnipotencia divina. «Todos los profetas no vaticinaron más que respecto á los días del Mesías,» y «el mundo está creado sólo para el Mesías [1].»

Sería tener una idea mezquina del gobierno de Dios en el pueblo de Israel, si se creyera que en estos pensamientos de los Profetas se refleja solamente el éxito de un pueblo grande y victorioso, sacado de débiles orígenes, porque el *indestructible conocimiento del alto destino del pueblo* domina precisamente en esta nación pequeña, odiada y perseguida por todos como ninguna otra. Este conocimiento está impreso en toda la historia, así en la particular como en la universal. El culto y la historia del pueblo, las instituciones y vicisitudes particulares y ciertos personajes, son también tipo de la persona y de la vida del Mesías. La cena pascual, la columna de fuego en el desierto, el agua de la roca, el maná, la serpiente de bronce, son manifestaciones del Verbo ó tipos del Mesías [2]. La estancia del pueblo en Egipto se considera como figura de la huída del Niño divino (*Mat.*, II, 15). San Pablo halló figuras en Adán, Moisés, Isaac é Israel, y aun interpreta los dos hijos de Abraham como símbolo de los dos Testamentos (*Gal.*, IV, 24). El autor de la Epístola á los Hebreos representa á Cristo como el perfecto antitipo de Melquisedech y del Sumo Sacerdote, y explica el sacrificio de la Cruz como consumación y cumplimiento de los sacrificios del Antiguo Testamento. El mismo Apóstol

(1) Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, I, [2] 1884, 163; II, 710; colecciona todos los textos del Antiguo Testamento en los cuales hallaba la Sinogoga una profecía. Hummelauer, *Exegetische zur Inspir.*, 1904, 81.

(2) *Juan*, VI, 31 y sigs.; III, 14 y sig. XIX, 36; *I Cor.*, V, 7; X, 1-4; *Sap.*, XVI, 1 y sigs.; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 254 y sigs.

observa que explica esto alegóricamente (*Ibid.*,) [1]. Las personas y los hechos tienen por sí un significado histórico, pero en manos de la Providencia sirven á la vez como símbolos y prefiguraciones de las cosas futuras. «Lo que está escrito, para nuestra enseñanza se ha escrito, para que por la paciencia y consolación de las Escrituras, tengamos esperanza» (*Rom.*, XV, 4).

12. Interpretación alegórica.—No es necesario recordar que en este terreno se requiere mucha circunspección. Podría ser perjudicial á la demostración de las profecías, si quisiera extenderse á estas particularidades. Muchas instituciones y preceptos del Antiguo Testamento han encontrado el verdadero sentido en su carácter prefigurativo del reino mesiánico, y ya el libro de la Sabiduría interpreta la Historia Sagrada con respecto al fin de la redención puesto por Dios; pero no por eso es lícito cambiar en demostración científica lo que es bueno y útil para la piadosa meditación, ni abrir de par en par las puertas de la fantasía. No sólo Filón, sino también los alegóricos cristianos, empezando por el autor de la carta de Barnabas hasta Gregorio Magno, han demostrado cumplidamente cuán peligrosa puede ser la alegorización de la Historia, ya que es una espada de dos filos para los creyentes. El sentimiento y la fantasía se ocuparán siempre con delectación en estas semejanzas y contrastes maravillosos, pero la rigurosa Exégesis no debe ir más allá de lo que han indicado los escritores sagrados. Conviene especialmente andar con cautela en las relaciones exteriores y positivas, si se advierte que precisamente la interpretación exterior fué la que condujo al extravío de los judíos. «Cuando los judíos habían envejecido en estas aberraciones carnales, vino Jesús en el tiempo preanunciado, pero no con el esplendor esperado. Por tal motivo creyeron que no era el Mesías. Después de su muerte, vino San Pablo para enseñar á los hombres que todas estas cosas se habían

(1) V. Oríg., *C. Cels.*, VII, 17; Janssens, *Rev. Bénéd.*, 1897, 461; *De Deo-Homine*, II, 1902, XI.

cumplido figurativamente, que el reino de Dios no está en la carne, sino en el espíritu; que los enemigos del hombre no son los babilonios, sino sus pasiones; que Dios poca complacencia halla en los templos hechos de mano del hombre, y mucha en un corazón manso y puro; que la circuncisión del cuerpo es inútil, y que, por lo contrario, la del corazón es necesaria [1].» San Agustín y otros aplican las profecías, las cuales no se ajustan á Cristo, á la Iglesia como á su cuerpo.

13. El Mesías paciente.—¿No parece conmoverse con esto la demostración de las profecías en general, aun consideradas en conjunto? Los gnósticos y los maniqueos, junto con el Antiguo Testamento, rechazaban también la fuerza probatoria de las profecías. Fausto opina que los Profetas no vaticinaron de Cristo, que sus profecías en ningún caso servirían de argumento de la fe cristiana, tanto menos cuanto su vida no se correspondía con sus predicaciones. Antonio Collíns, discípulo de Locke, había afirmado, con gran estupor del mundo cristiano, que sólo había una demostración del Cristianismo, la de las profecías, pero que todas las citas del Nuevo Testamento no se refieren más que al *sentido alegórico*, y que literalmente no son aplicables. Woolston y otros deístas están de acuerdo con él. No hay un hecho más seguro, opina Schenkel, que el que las profecías mesiánicas, entendidas en su sentido original, nunca se han cumplido. A juicio de otros, el concepto cristiano de la naturaleza del Mesías, de su misión y de la esencia de la salvación, no se encuentra ya dispuesto en el Antiguo Testamento ni en el judaísmo anterior á Cristo. «Sólo la opinión sostenida por toda la cultura de aquel tiempo, á saber, que en las Escrituras había un sentido oculto, permitió á los primeros creyentes encontrar en su Maestro al Mesías, á pesar de que su figura no está de acuerdo con los pasajes del Antiguo Testamento directa y comúnmente reconocidos como mesiánicos, los

(1) Pascal, *Pensamientos*, 2, 7, 3; Mach, *Notwendigk. der Offenbarung*, 288; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 269.

cuales se refieren en su mayor parte á un rey teocrático y triunfador de los paganos [1].»

Pero ¿es realmente cierto que la comunidad cristiana hubo de fabricarse al principio el tipo del Redentor modelándolo conforme al justo doliente de los Salmos y del deutero Isaías, y, con textos proféticos y poéticos, compaginar, reunir en un todo elementos de perfecta religiosidad y moralidad, para descubrir en esto el cumplimiento de todas las esperanzas mesiánicas de las anteriores generaciones? Prescindimos ahora de que este «error de interpretación,» esta «espontánea ilusión» tenga cierto sabor extraño, de si fué el instrumento indispensable de una de las mayores y más armónicas evoluciones del ideal humano, el cual vino á representar una manera de dolor que permaneció más ó menos incomprensible en toda la antigüedad clásica, y a procurar la reconciliación definitiva entre el corazón humano y la tragedia de la existencia, bajo el tipo, ya dominante en la iglesia pagana, de una divinidad que padece y que muere. Pero sería, no obstante esto, muy singular el hecho de que tal idea, entonces general y profundamente recibida, hubiese encontrado, por obra de Jesús y de los Apóstoles, en el cumplimiento, una confirmación tan eficaz y persuasiva, pero sin fundamento alguno en las profecías. Como quiera que sea, se alaba la profunda concepción moral de los Profetas. Pero ¿no habrían de reconocer éstos un fundamento moral, precisamente en las cuestiones más importantes de que trataron? Se elogia como tarea propia suya el ahondar moralmente en la conciencia de lo divino; se admite que el deutero Isaías, el «gran anónimo,» evoca ligeramente la doctrina cristiana [2], y,

(1) Holtzmann, *Das Problem der Auslegung*, 1886, 103; Sabatier, *Religionsphilos.*, 73, 124; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 195, distingue dos ciclos de ideas; uno formado por las esperanzas mesiánicas nacionales, herencia del antiguo profetismo; otro respecto á lo porvenir y á la apologética del judaísmo posterior.

(2) Sellin, *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaia*, 1901; Steinbeck, *Das Verhältniss von Theologie und Erkenntnistheorie*, 1898, 197; Kittel, *Zur Theologie des A. T.*, 1899; *Rev. bibl.*, 1900, 500.

sin embargo de ello, no se quiere hallar en el Antiguo Testamento el carácter moral del Mesías?

Es falso que la Iglesia antigua fuese la primera en descubrir los pasajes relativos al dolor y mansedumbre del Redentor y á la redención espiritual del pecado y del error; lo único que hizo fué entenderlos y creerlos en el verdadero sentido, porque, amaestrada por el ejemplo y el espíritu del Salvador, supo elevarse hasta lo espiritual. Esto es un desarrollo, no una transformación de la idea más antigua. La corteza cayó, cuando se encontró el núcleo. Si con los datos disponibles no puede explicarse la aparición del paciente Mesías, porque nosotros en los Evangelios «no vemos sino el tejido fabricado, pero sin que nuestra inteligencia pueda apreciar la urdimbre y trama de los hilos que tejen el retrato [1],» la imposibilidad de explicar al Mesías paciente sería precisamente la consecuencia del «sistema que se abstrae de profecías y de vaticinios mesiánicos y de milagros de toda especie,» por muy conveniente que pueda creerse seguir el curso evolutivo del mundo antiguo hasta el Cristianismo. Si el hecho está en presencia nuestra, y, por tanto, hay que descontar de antemano toda posibilidad «de descifrar el enredo que aparece á la vista,» queda demostrado cuán infundada es aquella suposición.

Sin un factor sobrenatural, no se explica el fenómeno. Los testigos más antiguos que vieron y oyeron á Jesús, nos informan, por haberlo oído de El, que confirmó las predicciones proféticas. ¿Por qué negar valor á esta explicación de las profecías, alegando que llevan en sí el sello de la edad en que fueron dadas? Se considera simplemente un aspecto del asunto cuando se dice con Pascal: «Para probar las profecías, es necesario entenderlas. Porque si se cree que sólo tienen un sentido, es seguro que el Mesías no ha venido todavía; pero si tienen dos sentidos, es seguro que ha aparecido en Jesucristo [2],» mas con esto se indica que las profecías, aunque no sean discretamente mesiá-

(1) Fritz, *Antike Weltanschauung*, 377.
(2) *Pensamientos*, 2, 9, 5.

nicas, tienen en el fondo un sentido más íntimo y espiritual, que nos fué explicado por Cristo y los Apóstoles. Este sentido y toda la idea queda inexplicable para aquellos que suponen una alteración más ó menos violenta operada por el Cristianismo.

14. La Exégesis racionalista.—No, mientras la *Exégesis racionalista* no explique históricamente los Salmos y los vaticinios, que sólo pueden comprenderse mesiánicamente; mientras no demuestre que al lado del sentido histórico no puede darse otro típico y mesiánico, que á las esperanzas terrenas no se asocian esperanzas religiosas, y que no se operó por el Mesías una renovación espiritual y moral, nunca logrará hacernos creer que el judaísmo posterior tuvo la clave de la interpretación de los Profetas, y que Jesús, por una inteligencia errónea, pudo presentarse á sí mismo como el Mesías que padece y muere, y como centro de la verdadera religión. Quien interprete todo esto espiritualmente, es el verdadero israelita; quien todo lo tome literalmente, nunca podrá entender la Sagrada Escritura con sus antropomorfismos y antropopatías.

El mismo Antiguo Testamento dice también que no debe hacerse imagen alguna de Dios, que Dios es el que es, el ser absoluto. Así, pues, ¿quién tratará de interpretarlo á la letra cuando se habla de manos y pies, de ojos y oídos, de cólera y celo y otros afectos de Dios? ¿Por qué no ha de permitirse semejante interpretación espiritual cuando se trata de las descripciones mesiánicas? Esta no fué ignorada del todo ni aun por los judíos de los últimos tiempos. No queremos citar como testigos á los alejandrinos, pero la sibila eritrea y las esperanzas mesiánicas de Samaria, dejan también traslucir el concepto espiritual de aquel tiempo. El sentido carnal no podía satisfacer ya á los mejores palestinenses. Como quiera que los Evangelistas hubieron de poner en primer término el concepto ordinario popular, creyóse que debían considerarlo como general, y se prescindió de las numerosas excepciones, de las cuales

hablan los mismos Evangelistas (1). Pero aunque sólo el «religioso sentido de los cristianos» hubiera aplicado á Jesús las profecías relativas á un rey poderoso, siempre habría que observar que la formación del reino mesiánico hubiera ocurrido de otra manera, si los judíos en su mayor número hubieran entrado á formar parte en él.

15. Los Padres.—Se comprende, pues, que los Padres consideraran las profecías como el argumento más importante de la obra divina de la Redención. Y aun fueron tan lejos que, contemplando el Antiguo Testamento á la luz del Nuevo, se atrevieron á encontrar en él la verdad total del Cristianismo. «Nada se encuentra en la fe que no esté dicho en las inspiradas Escrituras (del Antiguo Testamento),» afirma aún San Cirilo de Alejandría (2). Cuando San Agustín defiende la demostración de las profecías contra los maniqueos, dice que ni aun los milagros podrían moverle á aceptar la doctrina maniquea. «Dios ha querido que nada se creyese contra la sólida autoridad de las Escrituras, autoridad que fortalece su derecho por medio de los hechos mismos, demostrando que en el transcurso de los tiempos, se ha cumplido y consumado lo que tanto tiempo antes se anunció.»

Poco le costó á Orígenes defender esta fe contra Celso, el cual se condolía de que la Pitia, los oráculos de Dodona, de Claros, de Didima, el del templo de Amón y otros muchos fuesen menospreciados por los cristianos, aunque á ellos se debía la expedición de colonias á todas las partes

(1) V. Reinke, *Die messianischen Weissagungen*, 1859, 1874; Langen, *Das Judentum in Palästina*, 412, 449; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, II, 3 496; Zschokke, *Die Propheten*, 1883; Selbst, *Die Kirche Christi nach den Weissagungen der Propheten*, 1883; Kiehm, *Die messianischen Weissagungen*, 2 1885, Böhl, *Christologie des A. T. oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen*, 1882; Orelli, *Die alttestamentl. Weissagungen*, 1882; Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, 1890; Becker, *Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung*, 1890; Schöpfer, *Geschichte des A. T.*, 3 1902, 393; Dornstetter, *Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophetie*, 1896; Cremer, *Weissagungen und Wunder im Zusammenhang der Heilsgeschichte*, 1900; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 195.

(2) Sobre *Juan*, VIII, 44 (op. VI, 559); Oríg., *C. Celsum*, 7, 5, 3; Agust., *C. Faust.*, 13, 5; Werner, *Geschichte der apol. und polem. Literatur*, I, 2.

del globo, mientras los cristianos tenían por maravilloso é inmutable lo que, según la índole del pueblo, se había dicho ó no se había dicho en Judea, como tales oráculos que todavía hoy andan rodando entre fenicios y palestinos. En efecto, Orígenes no sólo podía alegar en contrario los desfavorables juicios de los filósofos griegos, sino también demostrar cuán poco á propósito fueron los oráculos para fomentar la virtud y la piedad. La razón exige ciertamente que se tengan por malos los espíritus que abusan del arte de adivinar para engañar á los hombres y desviarlos de Dios y de la pura religiosidad. La extinción del profetismo entre los judíos es argumento de su origen divino. Porque desapareció, después de una larga pausa, con el último profeta, con Juan el Bautista, que fué el Precursor del Mesías, anunciado por los Profetas.

CAPÍTULO XVII

El milagro

I. *Concepto del milagro*

1. El milagro en la naturaleza y en la historia. Creencia universal en el milagro.—Donde quiera que dirijamos nuestras miradas, en la *naturaleza*, ó en la vida humana, encontramos fenómenos que, si no nos admiran por ser de experiencia diaria, en vano trata de explicarlos nuestra razón. El cielo, con su luz y su movimiento; el mundo animal, con sus portentosos organismos; el lujuriante reino de las plantas, con sus primorosas formas y

sus flores de mil magníficos matices, causarían estupor á quien desde su niñez no tuviera la costumbre de admirarlos. Toda la *historia del género humano*, con sus prodigiosas vicisitudes y con sus resultados á veces en abierto contraste con los designios y esperanzas de los hombres, es para el espíritu humano no raras veces un enigma, un prodigio (1).

Por tal motivo, no pedían los *antiguos* demostraciones del milagro, como tampoco de las profecías. Aquéllos y éstas eran evidentes para los fieles, mejor dicho, para el hombre; porque jamás podían creer demasiado íntimo el comercio entre el hombre y la divinidad en la religión, ni desconocer la acción de la omnipotencia divina en la naturaleza. ¿No es verdad que todos los hombres de todos los tiempos han rogado á sus dioses, confiando en que serían atendidos en sus necesidades espirituales y temporales (2)? Cierto que el oir los ruegos no ha de confundirse con el milagro; pero ambas cosas presuponen la intervención de Dios en el curso de los sucesos. Así, pues, quien lleno de confianza invoca á sus dioses, no puede dudar de que pueden obrar milagros. El *concepto de lo sobrenatural* no fué un obstáculo para los antiguos; la dificultad para ellos consistía en circunscribir los límites de lo natural. Verdad es que el posterior *judaísmo* conoce las leyes universales del curso del sol y de la luna (*Salm.* CXLII, 6. *Jer.*, XXXI, 35 y sig.; XXXIII, 19, 25 y sigs.), pero nadie pensaba en un orden de la naturaleza inviolable para Dios.

Así como el *pagano* creía en la realidad de los oráculos, así también la influencia de Dios en la vida física é intelectual les parecía como una emanación de la esencia divina (3). Ciertamente, las clases cultas de Grecia y de Roma en tiempo de Cristo, al perder la fe en los dioses, habían

(1) Agust., *In Ioann. tr.*, 24, I.

(2) Schultz, *Alttest. Theol.*, 577; Dillmann, *Handbuch d. alttest. Theol.*, 1895, 306; Schmidt, *Die Wirksamkeit des Bittgebetes*, 1895; Steude, *Cristentum und Naturwissenschaft*, 1895, 48, 62; Seidenberger, *Grundlinien idealer Weltanschauung*, 1902, 35.

(3) Friedländer, *Römische Sittengeschichte*, III, [3] 551.

perdido también la fe en los milagros; los judíos, al contrario, nunca habían sentido tanta sed de lo milagroso como entonces; mas la gran multitud estaba asida aún á la antigua fe, y el Estado se hallaba inseparablemente unido á la religión. Con el Cristianismo, la idea del milagro consistente en una actividad de Dios que obra más allá del curso regular de la naturaleza, se difundió entre el gentilismo. Celso consideraba todavía como privilegio de los filósofos su desdén por los milagros. Pero ya Filostrato, en su biografía de Apolonio, hace de ellos mucho uso para demostrar el poder superior. Desde Porfiro, preponderó entre los neoplatónicos una manía formal de milagros [1].

2. Especulaciones de San Agustín, de la Escolástica y de los tiempos modernos sobre el milagro.—Los *Padres de la Iglesia* no tuvieron necesidad de esforzarse para arraigar este concepto, puesto que por todas partes hallaban la fe en lo sobrenatural. Nadie negaba los milagros como opuestos á las leyes naturales. Los mismos adversarios del Cristianismo no dirigían ya sus dardos contra los milagos en sí, sino contra la importancia y credibilidad de ellos. Por otra parte, los Padres no querían negar directamente los milagros ni los vaticinios entre los paganos, sino que, al estilo de la Sagrada Escritura (*Salm.*, XCV, 5; CVI, 37; *Deut.*, XXXII, 17; *Is.*, LXV, 11, I *Cor.*, X, 20), los atribuían á *influencias demoníacas*. Sólo la posterior fe reflexiva, el escepticismo filosófico, exigió un concepto más preciso del milagro. Cuanto más se demostró la diferencia entre la eficacia de la naturaleza con sus leyes, y la eficencia de Dios en la creación y en el gobierno del mundo y en la revelación, más necesario se hizo dar una definición exacta del concepto.

Orígenes preparó el camino para ello; pero la primera en trazarlo fué la mente especulativa de San Agustín, en cuanto que, para resolver las dificultades, investigó la esencia de la naturaleza y la de Dios, la Creación y la vo-

(1) Kellner, *Hellenismus*, 192.

luntad del Creador, la ley de la naturaleza y el Señor de ella en sus recíprocas relaciones (1). También se ocupó en ello la Escolástica, para rebatir objeciones de índole panteísta y racionalista. Semejante especulación es de gran necesidad para la Apologética moderna, porque los milagros fueron objeto de ataques desde los tiempos del deísmo y del filosofismo. El moderno *racionalismo* parte de la negación del concepto del milagro, y reduce la fe en los milagros á superstición ó á la manera de hablar de los orientales. Como primer principio de la crítica, dice que el milagro carece de lugar en el orden de las cosas humanas, así como en el de los fenómenos naturales; que en la Historia, todo debe tener una explicación humana. Por tanto, aquí está precisamente el fuerte de la lucha entre los incrédulos y los cristianos.

El *ontologismo* va también en esto del brazo con el racionalismo, puesto que nada quiere saber de una crítica del milagro, ya que no lo reconoce en su hecho mismo, sino en su importancia para la fe. El milagro no debe ser objeto de fe histórica, sino que sencillamente debe justificarse por su credibilidad interior. «Concebir y tratar el milagro como hecho histórico, es lo mismo que someterlo á las reglas de la crítica, la cual, procediendo ordenadamente, no puede admitir otros hechos que los que están fundados en la intuición y han sido confirmados por la experiencia. Cristo no quería que se considerasen como hechos históricos los milagros obrados por él, y, con este fin, se substrajo á toda mirada profana después de su resurrección, y á todo examen jurídico respecto á la verdad del hecho de la resurrección. Los relatos de milagros no han de interpretarse como historias, sino como profecías y predicaciones palingenéticas (2).»

---

(1) Agust., *De civ. Dei*, 10, 18; 21, 8; *De Gen. ad Litt.*, 6, 13; *De utilit. cred.*, 1, 16, 34; *C. Faust.*, 26, 3; 29, 2; Nitzsch, *Augustinus' Lehre vom Wunder*, 1865; Dorner, *Augustinus*, 1873, 71; Denzinger, *Rel. Erk.*, I, 86; II, 395. Sobre la historia de la explicación de los milagros de Cristo, v. Fonck, *Die Wunder des Herrn*, I, 56.

(2) Gioberti cit. por Warner, *Der Ontologismus als Philosophie des rationalen Gedankens*, 1885, 203.

3. Concepto del milagro.—«*Hacer milagros*—dice W. Grimm,—significa utilizar para el bien las fuerzas sobrenaturales, y *hacer sortilegios* es valerse de ellas para el mal y el desorden. El milagro es divino, la magia diabólica. La hechicería se atribuyó sólo á los diosos caídos y despreciados.» θαῦμα (*dha*, dhav) indica el sentimiento de admiración y de estupor, así como el objeto de ello, esto es, el milagro (*miraculum, mirari=maravillarse*). Suele definirse comúnmente como un *efecto sensible, extraordinario*, que se funda, no en las *fuerzas físicas que conocemos* y en la medida de la causalidad operante en ellas, sino en la *mediata ó inmediata causalidad de Dios*. «Puesto que se llama milagro á lo que al propio tiempo llena de admiración, las cosas obradas por Dios fuera de las causas que nos son conocidas, deben llamarse milagros (1).»

Cierto que Santo Tomás habla también de milagros «contra la naturaleza;» pero repetidamente da a entender que el «contra» no quiere comprenderlo en su rígido sentido. Eriúgena, por lo contrario, en el concepto de milagro añade el término «contra la naturaleza» al «fuera de la naturaleza.» Escoto, Occam, Descartes y otros siguieron á Eriúgena, aunque ya San Agustín había cambiado el «contra la naturaleza,» del lenguaje popular, en la verdadera expresión del lenguaje teológico, á saber, «contra la naturaleza conocida por nosotros.» Kant define como milagros «sucesos acaecidos en el mundo, cuyas causas y leyes nos son y permanecen absolutamente desconocidas.» K. Fischer opina que un milagro teístico sería una eficiencia divina en contradicción con el orden natural de las cosas.

4. Objeto del milagro.—Las obras de Dios tienen to-

(1) Tom., *S. t.*, 1, q. 105, a. 7; q. 110, a. 4; v. 1, 2 q. 113, a. 10; q. 114, a. 4; *C. Gent.*, 3, 101; *Comp. theol.*, 136; Brischar, *Der Wunderbegriff des hl. Thomas*, «*Theol. Quartalschr.*», 1845, 262; Schneid, *Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin*, 1890, 414; Tessen-Wesierski, *Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas von Aquin*, 1899; Kant, *Religion*, 119; K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, IV, 326; M. Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, 298; Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, 93; Fries, *Zum Begriffe des Wunders*, «*Phil. Jahrb.*», 1897, 100, 380.

das un *fin superior*. En Dios no se concibe el capricho ni la arbitrariedad, menos la coacción ni la necesidad. ¿Ocurrirá otra cosa con el milagro? Por lo contrario, ¿no será aquí el fin la causa principal? En el concepto del milagro se admite todavía, por lo regular, la *finalidad* (1). El milagro, junto con la inspiración, es considerado por muchos como un medio para la Revelación divina, porque así como en la una se manifiesta la omnisciencia divina, en el otro se revela la omnipotencia de Dios. Luego la razón de su relación recíproca reside en que la causa fundamental de todo lo ideal y real es Dios, Autor y Señor de los dos mundos. El milagro debe tener un fin, ser apto para guiar hacia Dios y hacia lo divino, y contribuir á fortalecer la fe y a promover la vida moral. En efecto, los milagros bíblicos no tienen el fin de curar enfermedades y alejar las miserias, ni de alterar toda la vida del pueblo (2), ó desempeñar ante los espectadores una especie de comedia, como hacen los camanes de las religiones de los salvajes, y los derviches del islam. De semejante interpretación infantil nacen los cuentos maravillosos que se leen en los evangelios apócrifos de la niñez; pero Jesús, para evitar estos efectos teatrales, limitó sus milagros á causa de la incredulidad (*Mat.*, VI, 5 6. *Luc.*, IV, 23 27; XVI, 31. *Juan*, VI, 30 y sigs.), y prohibió su rápida difusión (3). No convenía que el milagro espiritual y moral apareciese ó fuese tenido en menos por causa del milagro físico (*Juan*, II, 24; IV, 48; XX, 29).

(1) E. Müller, *Natur u. Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie*, 1892, 147. V. también Köstlin, *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1864, 235. Drey (*Apol.*, I, 209, 333) realza especialmente la correlación entre el milagro y la inspiración. Bonniot, *Wunder u. Scheinwunder*, 1889; Schell, *Rel.*, 293, 349, 358; Steude, *Evangel. Apologie*, 307; *Beweis des Glaubens*, 1894, 169, 209; Kessler, *Das Wunder des Glaubens u. sein Selbstzeugniss*, 1891 (neokantiano); Schmidt, *Die Bedeutung des Wunders für die christliche Glaubensgewissheit*, «*Neue kirchl. Zeitschr.*», 1891, cuad. 4, 5.

(2) Weiss, *Leben Jesu*, I, 489; II, 407; Loisy, *Evangelium u. Kirche*, 1904, 29.

(3) *Mat.*, XII, 39; XVI, 1; *Marc.*, I, 43; V, 43; VII, 36; VIII, 12, 26; *Luc.*, 29; XXIII, 8; *Juan*, II, 18; IV, 48; VI, 40; Schanz, *Kommentar über das Evang. des hl. Markus*, 1881, 41, 111; Wieser, *Der Spiritismus und das Christentum*, 1881, 83.

Este intento no dejó de observarse ni aun en aquellos milagros que parecen serle más ajenos, cuales son los *milagros físicos;* porque también éstos, aunque no dependen de la condición moral del sujeto, tienen cierta relación con objetos más remotos, con los hombres, en gracia de los cuales se han realizado. Son «puestos como señales [1].» Y cumplieron su fin, tanto mejor cuanto más manifiesto aparecía el carácter objetivo del milagro. Ni aun los *milagros naturales* del Antiguo Testamento son excepción de esto. ¿Por qué, pues, los milagros de Moisés en Egipto fueron llamados *plagas* de Egipto? No debían servir de espectáculo curioso, sino de castigo para quebrantar la resistencia del Faraón. Conforme á la analogía de los fenómenos físicos comunes en Egipto, el pueblo y el país debían padecer, porque de otro modo, no se hubiera obtenido el permiso para la salida de los israelitas. Mas para los israelitas eran estos milagros, á la vez que prueba de la misión divina de Moisés, una confirmación de su confianza en Jahvé. Los milagros acaecidos en el paso del Mar Rojo y durante la estancia en el desierto, sirvieron igualmente para la instrucción divina del pueblo, ya contaminado y roído por la idolatría en Egipto. No tienen nada de arbitrarios; por lo contrario, están enteramente enlazados con la historia nacional, y no pueden desligarse del orden religioso en general [2]. Mas si la vara y la serpiente quieren referirse al bastón del rey egipcio y al nilómetro (*Ex.*, IV, 6; XVII, 9), y si la lepra en las manos de Moisés recuerda el arte de la medicina (*Ex.*, XV, 26. *Núm.*, cap. XXI) [3], ó si para el paso del Mar Rojo y el milagro de Gabaón se utilizaron causas naturales, no por ello desaparece el carácter del milagro, sino que se facilita su inteligencia.

---

(1) *Ex.*, X, 2; *Salm.* LXXVII, 43; CIV, 27; *Is.*, LXVI, 19-24.

(2) *Núm.*, XVI, 28; *Deut.*, IV, 32; Vigouroux, *La sainte Bible*, II; *Les Livres saints*, III, 61; Dillmann, *Handbuch*, 308; Newman citado por M. Müller, *Anthropol. Rel.*, VII. V. también Hummelauer en los comentarios al Exodo y al libro de Josué.

(3) Naumann, *Wellhausens Methode*, 51.

5. La obra taumaturga de Jesús.—Verdad es que los *milagros de Jesús* en los Evangelios hace ya mucho tiempo que suelen interpretarse, casi universalmente, como muestra de la omnipotencia divina. Partiendo de la naturaleza y de la persona divina de Jesús, su actividad milagrosa fué considerada como un efluvio natural del ser divino, como una manifestación evidente de la voluntad todopoderosa. Los evangelios apócrifos dan fe de la antigua y amplia difusión de este concepto. Unicamente los Padres reprobaron tales compilaciones, y la Iglesia las rechazó y condenó. Moviólos á ello no sólo *Juan.*, II, 11, y el abuso de los herejes, sino también el contraste entre aquellas pueriles narraciones y el carácter grave y sublime de Jesús descrito por los Evangelistas, aun siendo niño de doce años. Estos exigieron como condición del verdadero milagro una relación con la salvación del hombre. Lo que Cristo operaba en el cuerpo, quería que fuese entendido también espiritualmente. Pues él no hacía el milagro por el milagro, sino á fin de que lo que era milagroso á la vista de los espectadores, apareciese verdadero á su inteligencia. Los milagros, si son rectamente entendidos, hablan de Cristo (1).

Pero ¿no relatan los mismos Evangelistas que de Jesús salía una fuerza que curaba á todos los enfermos? (*Marc.*, V, 30. *Luc.*, VI, 19; VIII, 46). Nosotros podemos formular la contrapregunta: ¿No relatan los Hechos de los Apóstoles que, mediante sudarios y fajas, como por la sombra de los Apóstoles, fueron sanados enfermos? (V, 12 y sigs., XIX, 12 y sigs.). ¿Querrá decirse también de éstos que obraban milagros por su propia virtud, y atribuirles una fuerza taumaturga? Aunque se ha admitido esto comúnmente y se ha extendido á los cuerpos y reliquias de los santos (2), es

(1) Steinmeyer, *Wundertaten des Herrn zum Erweise des Glaubens erwogen*, 1884, 95; Chable, *Die Wunder Jesu*, 1897; Fonck, *Die Wunder der Herrn*, I, 1903, 7, 50.

(2) Heinrich-Gutberlet, *Dogm. Theol.*, VII, 1896, 749; Sepp, *Leben Jesu*, II, 4 364; III, 4 80.

preciso, por lo menos, confesar que es este un camino muy peligroso, que puede conducir á los errores fetichistas. Según la descripción de la Sagrada Escritura, no ha de suponerse una actividad mecánica espontánea ni en Jesús mismo ni en los Apóstoles. También en estos pocos pasajes ha de distinguirse entre letra y espíritu. Al espectador y á los que eran objeto de curación, el hecho debía hacerles esta impresión. Mas los taumaturgos no son meros órganos ciegos de la omnipotencia divina, ni ha de considerarse ésta como disociada de la sabiduría que en todas las obras se manifiesta. Aunque el mismo Jesús dice de sí que conoció que de él emanaba una fuerza, han de tenerse presentes las circunstancias. ¿O querrá decirse que realmente Jesús no sabía ya de antemano lo que quería hacer y lo que sucedería? Supongamos también que la naturaleza humana de Cristo hubiese estado animada de una fuerza vivificadora, y El como circundado de una aureola de salvación y de gracia (1), puesto que los milagros por contacto, la transfiguración y la resurrección demuestran ya que su naturaleza humana estaba compenetrada y dominada por la divina; pues bien, aun así, la naturaleza divina no obró en la persona de Jesús mecánica ni mágicamente. De lo contrario, se llegaría, no sólo á conclusiones monofisitas, sino también panteístas, ó deberían suponerse en Jesús, con los racionalistas, «fuerzas aún desconocidas por nosotros, fuerzas capaces de obrar curaciones repentinas.» En las disputas monoteléticas se evitó esta denominación, para no dar motivo á falsas interpretaciones.

En las demás narraciones de milagros es fácil reconocer la libre actividad y el fin espiritual y moral de Jesús. En todas ellas se menciona una sola causa de la virtud milagrosa de Jesús (y de sus discípulos), la fuerza de Dios (*Luc.*, V, 17. *Hechos*, X, 38. *Col.*, I, 11. II *Tim.*, I, 7). Jesús emplea plegarias y bendiciones (*Mat.*, XIV, 19, 23).

(1) Döllinger, *Christentum zur Zeit der Grundlegung*, 1860, 15; Scheeben, *Dogmatik*, II, 792, 821; Gutberlet, *Apologie*, II, 278; Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, 1903, 240.

Marc., I, 35. *Juan*, XI, 41), y recomienda á los discípulos la oración y el ayuno (*Marc.*, IX, 29. *Mat.*, XXI, 21). Los creyentes invocan también en la plegaria la ayuda de Dios (*Hechos*, IV, 29, 30). Condición indispensable del milagro en los que ha de sanar y en los suyos, es la fe (*Mat.*, IX, 28, 29). Ni aun la marcha de Jesús por encima de las olas, ni la maravillosa multiplicación de los panes, deben considerarse de otro modo. Aquel milagro sirvió para fortalecer el valor y confianza de los discípulos, y éste para premiar á la multitud por su perseverancia en escuchar la palabra de Jesús y ganarla para la fe. Unicamente dos milagros podrían despertar alguna duda, el exterminio de los 2000 puercos en Gerasa por obra del demonio expulsado, y la maldición de la higuera. Mas este último tenía una significación simbólica; respecto al primero, carecemos de argumentos para explicarlo como daño material ni como justo castigo; sin duda la correlación entre los espíritus inmundos y los animales inmundos pudo ser para los espectadores una enseñanza muy eficaz. Esto es mucho más aplicable á las *curas maravillosas.* Para los sanados, para los discípulos, para todas las gentes, tenían un fin religioso. Si con frecuencia se indicaba la compasión como motivo (*Mat.*, XIV, 14; XV, 32. *Marc.*, VIII, 2. *Juan*, II, 1 y sigs.), y aun eran excluídos los demás espectadores, el efecto era superior á aquel motivo y la previsión pedagógica no podía impedir enteramente la divulgación real de aquellas grandes obras. Las gentes alababan á Dios que había dado tal potestad á los hombres.

Jesús mismo manifiesta diversas veces que sus milagros son un medio para la ejecución de los *planes divinos* (*Juan*, II, 11; XI, 14). Respecto al ciego, dice que nació así, para que la gloria de Dios se manifestase en él, y habla de la enfermedad de Lázaro, no como una enfermedad de muerte, sino para mostrar la gloria de Dios. En ambos casos fué también la fe en Jesús el efecto del milagro (*Juan*, IX, 38; XI, 45). Este fin de los milagros de Jesús se pone de relieve especialmente en el Evangelio de Juan.

El Evangelista va todavía más lejos cuando extiende este fin aun a aquellos que tengan conocimiento de Jesús por medio del Evangelio. «Otros muchos milagros hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritos en este libro; mas éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (*Juan*, XX, 30, 31). Por este motivo, y con mucha frecuencia, hace resaltar vivamente Juan que fué testigo ocular, y cita su intimidad con Jesús. Sus circunstanciadas descripciones de algunos de los milagros más insignes y de sus efectos, miran al mismo fin. Pero también en los Evangelios de Marcos y de Lucas pueden hacerse las mismas observaciones [1].

Algo diferente ocurre en el *Evangelio de Mateo*, pues alternando grupos de narraciones y discursos, pinta á la vez al Maestro y al taumaturgo. De éste puede decirse que obrar milagros era para Jesús lo natural, lo ordinario; en sus milagros se muestra Señor y Soberano de la Creación. Pero también se descubre la misma finalidad en las alusiones á las profecías [2]. Si se tiene presente la cita, al parecer fuera de propósito, que se encuentra en medio del catálogo de milagros (VIII, 17), podemos convencernos de que también en este Evangelio tenían los milagros cierta relación con toda la economía de la salvación en cuanto eran signos y testimonios, símbolos y profecías, pues acreditaban la misión y naturaleza divina de Jesús, del Mesías, instruían respecto a su obra, y miraban á lo futuro (sentido epideíctico, didáctico, profético).

6. Orígenes sobre la finalidad.—Así, pues, los milagros no son, en verdad, fin de sí mismos, sino que deben tener un *fin superior*, deben ser *signos* para la vida religioso-moral, y ocupar un lugar en los designios de la Providencia divina. No pueden obligar por fuerza á creer, pero deben inducir á la fe y fortalecerla. Excitan á la adoración

(1) *Kommentar zu Markus*, 40, 91, 258, 272; *zu Lukas*, 266, 271, 371, 423.
(2) *Ibid.*, 332, 484.

y á la religión del único Dios, único en el cual está la vida eterna [1]. Obrados por personas creyentes y virtuosas, sirven para inculcar la verdad y la santidad. La fe no puede fundarse sólo en los milagros, pero la fe en los milagros tampoco ha de considerarse en este sentido como residuo de la religión del temor, pues Jesús no hizo esto ni aun con Tomás (*Juan*, XX, 29).

Orígenes encuentra precisamente en esta relación de fines una demostración de la verdad de los milagros de la Sagrada Escritura y de la falsedad de los milagros paganos. Celso, por contraposición á Cristo, hizo la apoteosis de Aristea, del cual se referían muchos milagros, pero nadie lo tuvo por un dios. Orígenes pone primeramente en duda toda aquella historia, y luego expone en contra argumentos generales. «¿Qué fin podía tener la Providencia, cuando obraba milagros por medio de Aristea? ¿Qué utilidad intentaba ofrecer al género humano con semejantes milagros? No sé contestar á esto. Pero cuando narramos los hechos de Jesús, podemos indicar los profundísimos fines de ellos, esto es, que Dios quiso hacer partícipes á los hombres, por medio de Jesús, de la doctrina saludable, la cual se apoya ciertamente en los Apóstoles como en su propio fundamento, pero debía difundirse en los tiempos posteriores, en los que ocurrieron no pocas curaciones en nombre de Jesús y otros milagros no despreciables [2].» Estudiando las circunstancias de la historia, fácilmente se ve que los milagros tienen conexión con la preparación y difusión del reino de Dios. Por eso en los momentos decisivos son más numerosos. Considerados á esta luz, fueron ya comparados Moisés y el Mesías por los judíos.

7. Teleología subjetiva.—Es cierto que este principio general no debe exagerarse mezquinamente; de lo contra-

(1) Agust., *De civ. Dei*, 10, 12; 22, 8; 1; *De util. cred.*, 16, 34; Arnob., *Adv. nat.*, 1, 44.

(2) *C. Cels.*, 3, 28; S. Agust., p. 98. Una asociación cit. por Steude, *Evang. Apol.*, 346.

rio, sufriría las mismas vicisitudes de la *teleología* en la naturaleza y en la historia. El uno y la otra ofrecen dificultades al pensamiento humano, porque los pensamientos de Dios no son los pensamientos del hombre. Aunque mostrándonos resueltamente adversarios de Espinosa, que llama «asilo de la ignorancia» al hecho de referirse a la voluntad de Dios, no sería justo sostener que el hombre, con su corta vista, tenga que descubrir en todo y en cualquier cosa el fin de Dios. Por este motivo, no incluímos el elemento teleológico en el concepto del milagro, por importante que sea para darnos idea de él. Todavía es menos permitido sacrificar, con Schleiermacher y sus muchos correligionarios, el concepto tradicional del milagro—que ya no cuadra en este tiempo de rica cultura científico-natural y de gran práctica en la crítica histórica,—á este *elemento psicológico ó teleológico ó parabólico* (1). Es verdad que, á causa de esta relación suya, el milagro es llamado «signo»; pero precisamente por eso queda supuesto el concepto de «milagro». Lo sobrenatural religioso y moral es inseparable de todo suceso causal. En este sentido, los Padres, y especialmente San Agustín, encontraron en el milagro una simbólica profunda. «Porque el Señor no hacía milagros por hacerlos, sino con el fin de maravillar á quien los veía y de hacer verdadero al que lo entendía lo que El hacía.» No tenemos derecho alguno para rechazar, mediante el análisis de la palabra, este hecho indudable de la Sagrada Escritura, precisamente en el Evangelio, que usa con la mayor frecuencia tal expresión, conocida ya en el Antiguo Testamento. Es esta una exorbitancia que no debe aceptarse, sino rechazando el claro sentido de las palabras (*Juan*, IV, 48), y, dialécticamente, alterando las narraciones históricas (2). Con justicia dice Girodón que

(1) Teichmüller, *Religionsphilos.*, 181, 222; Siebed, *Religionsphilos.*, 215; Espinosa, Kant, Schleiermacher, Hase, Pfleiderer, Carriere, Lobstein y otros. Schopenhauer, *Parerga*, II, 414: *Miraculum sigillum mendaci!!* Ménégoz *La notion biblique du miracle*, 1894; Chapuis, *Du Surnaturel*, 1898; Lobstein, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, 13.

(2) V. *Kommentar zu Johannes*, 25, 39; Tom., *S. th.*, 2, 2, q. 178, a. 1 ad 3; Girodón, *Commentaire sur l'év. selon St. Luc.*, 1903, 34, 243.

Strauss ha demostrado que todos esos intentos son insuficientes para explicar los relatos evangélicos; pero tampoco él, con sus hipótesis de los mitos, ha descifrado el enigma.

Podrá ser que, en la «religión del temor», la fe en algunos milagros nazca de que, buscando en un acontecimiento una *significación*, se hace de ésta un acontecimiento religioso, un milagro (*mirabile*). *Monstra* viene de *monstrare*, *ostenta* de *ostendere*, *portenta* de *portendere*, es decir, *praeostendere*, *prodigia* de *porro dicere*, esto es, *praedicere* (Santo Tomás). Pero ¿consistirá por eso todo el «milagro» en la significación que tiene para nosotros? En la religión del temor no se trata nunca probablemente de testimoniar la verdad dogmática abstracta de que los dioses son poderosos y pueden dominar las modernas leyes de la naturaleza; pero esta verdad es el postulado natural sin el cual tampoco el creyente de la religión del temor puede llegar por sí mismo á formarse concepto exacto del milagro con la significación que tiene para él. Al contrario, él debe considerar como milagros todos los sucesos. Los judíos, que todavía tenían una parte de la religión del temor, se referían, en efecto, á los prodigios de Jahvé, para demostrar su omnipotencia y sublimidad.

La esencia del milagro estriba en la significación, sólo en cuanto la virtud taumaturga de Dios no se manifiesta sin un fin. De esto, no de la falta de carácter sobrenatural en el fenómeno, se deduce que no ocurran milagros sino donde son *creídos*, es decir, donde se encuentre alguno capaz de su fin; por eso los Profetas no hacían milagros en su patria. Es posible que por su significado, esto es, por la fe, ciertos fenómenos naturales aparezcan como señales ó como lenguaje de Dios, ya que Dios no deja nunca de atestiguarse á sí mismo; pero no por eso adquieren el carácter especial, para que puedan considerarse como milagros. Es cierto que no está en la mente de los escritores sagrados narrar solamente tales milagros. Sus relatos tienen además un carácter realista, para que los milagros puedan resol-

verse en descripciones parabólicas y alegóricas (1). De este modo no puede hacerse superfluo el antiguo concepto del milagro. La distinción entre concepto metafísico del milagro y concepto religioso, solamente tiene una razón lógica, en cuanto se distinguen la esencia y el fin. Los milagros religiosos sólo como milagros reales constituyen un motivo de fe. Negado esto, la consecuencia sería reducir á puro nada las verdades y los hechos objetivos en general. Por este motivo, Pfleiderer dice de Gioberti: «La clave de la fe en los milagros, como Gioberti observa oportunamente, consiste en que la causa y ley de su producción se trasladen del objeto al sujeto, como Kant hizo respecto á los hechos de la conciencia en general. Una filosofía de la religión y de la revelación sólo puede tener, por tanto, su fundamento en la teoría del conocimiento.»

8. **El milagro como signo tangible.**—Se quiere que, considerado el *signo sensible* como primer elemento del concepto, el milagro se distinga tanto de los llamados *milagros del espíritu* (inspiración) como de los *milagros de la gracia*. Mas con esto no se formula juicio alguno respecto á su valor absoluto. Ahora bien, se ha arraigado la costumbre de llamar milagros á estos signos sensibles, porque son especialmente á propósito para suscitar en el hombre racional y sensitivo la admiración y el asombro. Los milagros de la vida intelectual y moral se cumplen de ordinario, según el orden establecido por Dios (2), en lo íntimo del hombre, de manera que sólo para el individuo constituyen un signo interior. No llegan á ser visibles para el mundo exterior, sino cuando muestran los efectos (por ejemplo, la propagación del Cristianismo), ó cuando, como la conversión de Saulo, van unidos á un signo exterior. Los milagros, sólo en cuanto signos sensibles, son un criterio de la revelación. Así como el conocimiento natural de Dios se promueve por la

(1) Teichmüller, *l. c.*, 222, 226; Brückner, *Die Stellung der gegenwärtigen Glaubensbewusstseins zu den biblischen Wundern*, 1887; Pfleiderer, *Gesch. der Religionsphil.*, 3 671; Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 2 395.

(2) Tom., *S. th.*, 1, 2, q. 113, a. 10; 3, q. 44, a. 3, ad 1, 3.

percepción sensible, así también los milagros sirven para excitar y afianzar la fe sobrenatural.

Cuál sea la clase de signos exteriores, es en sí indiferente, pues no existe, como en los sacramentos, una relación intrínseca entre el signo y el efecto. Sin embargo de esto, tampoco en el milagro, que debe ser un signo sensible extraordinario, dejan de tener importancia las formas en que se realiza, pues según sean ellas, así el carácter del prodigio se manifiesta con más ó menos evidencia. Unos tienen por lo menos ciertas analogías con el arte humano, v. g., sanar á los enfermos, y sólo superan el curso conocido de las causas naturales (*miraculum quoad modum*); otros, con la vida de la naturaleza, como dar vista á ciegos y resucitar de la muerte, los cuales tienen por ejemplo la vida y la salud y sólo superan la potencia del sujeto (*miraculum quoad subiectum*) (1); otros, por último, traspasan enteramente el orden de las cosas, como los llamados prodigios naturales que parecen contrariar el curso de la naturaleza (*miraculum quoad substantiam facti*); éstos se consideran como milagros puramente naturales, y aquéllos como milagros relativamente sobrenaturales.

Esta distinción de los milagros según la naturaleza del *fenómeno exterior* es puramente extrínseca, fundada en la apreciación de las cosas visibles, y no del poder de Dios, que es el mismo en todas partes. Es preciso abstenerse de creer el milagro tanto más alto cuanto «mayor y más absurdo» parezca. Pero asimismo es irrazonable despojar enteramente al fenómeno externo de todo elemento extraordinario, y no sólo excluir de la Apologética lo trivial y lo absurdo, que nunca se encuentra en los milagros de la Sagrada Escritura, sino interpretar físicamente todo fenómeno de la naturaleza y de la vida (2), ó considerar como «milagros» las «leyes inmanentes de la naturaleza, y como prodigios más grandes aún que los bíblicos». En efecto, los

(1) Tom., *S. th.*, 1, q. 105, a. 8; *De pot.*, q. 6, a. 2; *C. Gent.*, 3, 101; Denzinger, *Rel. Erk.*, I, 88; Schmid, *Apologetik*, 256.
(2) Teichmüller, *Religionsphilos.*, 181, 189; Strauss, *Leben Jesu*, II, ³769.

hechos *ordinarios* en el curso de la naturaleza, aunque inexplicables, no hacen impresión en el ánimo del hombre, pero sí lo extraordinario, lo maravilloso. Unicamente lo insólito, lo raro, lo anormal, se considera como milagro en el estricto sentido. Nosotros nos maravillamos de lo que ocurre contra lo que conjeturamos ó esperamos [1]. Para la «religión del temor» es también indispensable este elemento. Los judíos, los Apóstoles y los creyentes no eran indiferentes respecto á los signos exteriores, pues juzgaban de la causa según el efecto.

9. **Hecho y verdad de la fe.**—Respecto á la *resurrección de Cristo*, que siempre se cita como demostración de lo contrario, hablaremos más tarde con mayor amplitud. Es evidente que Dios, con los medios más débiles puede dar á conocer las verdades mayores y más preciosas, y «con misterios pobremente atestiguados, pero persuasivos por su fuerza inmediata, crear una vida superior al mundo y capaz de hacer felices.» Ahora bien, los Apóstoles opinaron de otro modo con respecto al milagro de la Resurrección. ¡Qué considerable fué para ellos este «hilo de paja,» este «hecho débilmente demostrado!» Tampoco aquí puede separarse la forma del hecho. El mismo apóstol San Pablo no se deja arrebatar por el hecho externo, y, como creía en él, estaba convencido de que poseía una virtud taumaturga (I *Cor.*, II, 4; XII, 9, 28, 30. II *Cor.*, XII, 12. *Hebr.*, II, 4); esta fe no podía sostenerse sin una demostración en los hechos (*Rom.*, XV, 19. *Gál.*, III, 5), aunque la realidad de estos hechos pertenezca en parte á la fe. En vano quiere explicarse en sentido puramente subjetivo el milagro paulínico de la Resurrección. Si no se hubiese tratado más que de descubrir el «misterio de la eterna importancia de la personalidad» y crear una metafísica del Cristianismo que representase los objetos y los fenómenos llamados sensibles como relaciones enteramente transitorias, y produjese una visión arrobadora del mundo eterno

(1) Séneca, *Nat. Quaest.*, 7, 1.

de los seres verdaderos, el fervor del santo Apóstol hubiera abrazado un fantasma y su victoria sería incomprensible.

Es tarea del siguiente examen y de la exégesis especial el demostrar hasta qué punto es posible distinguir lo extraordinario de la naturaleza del milagro sobrenatural; mas por parte de la Teología no puede haber duda de que renunciar á los signos materiales en el milagro, equivale á renunciar al medio de demostrar el milagro, y aun á la narración bíblica misma. La oposición histórico-crítica entre hechos y verdades de fe, es tan imposible en la Sagrada Escritura como en la vida de la fe.

10. La inmediata causalidad divina.—Para determinar una contraseña de esta distinción, no basta considerar la *rareza* del suceso. Se ha dicho, en efecto, que una señal ó un milagro nunca puede acaecer dos veces, pues si ocurriera la segunda vez, lo encontraríamos muy natural y dejaría de admirarnos. Algunos filósofos van todavía más lejos, pues afirman que una señal ó un prodigio cesan de ser prodigiosos en el instante mismo en que se exteriorizan en el fenómeno, porque no podrían manifestarse sin una razón suficiente; pero todo lo que tiene una razón suficiente, no es ya milagroso [1]. Mas con esto ya queda señalada la nota distintiva, esto es, el carácter extraordinario del signo. Este signo sensible se llama milagro, cuando no se realiza como efecto de las *fuerzas físicas conocidas*, ni se deriva del curso ordinario que las cosas tienen en la naturaleza y en la vida, sino que lo supera, y sólo puede explicarse atribuyéndolo á una potencia superior, á una *potencia divina*.

Ya Orígenes observa que cuanto sucede por consejo y voluntad de Dios, no puede estar contra la naturaleza, aunque parezca increíble. Escribe San Agustín [2]: «Nosotros

(1) Müller, *Natürl. Rel.*, 271.

(2) *De civ. Dei*, 21, 8, 2, 5; *C. Faust.*, 26, 3; 29, 2; 30, 3; *De util. cred.*, 16, 34; *Ep.*, 120, 5; 137, 8; 162, 6, 9; *De ord.*, 1, 1, 8; *Serm.*, 247, 2; *Gen. ad litt.*, 9, 17; 32; 18, 33, 35. V. Oríg., *C. Cels.*, 5, 23; Petav., *De incarn.*, 3, 15, 4.

decimos que todos los *portentos* son contra la naturaleza, pero no es cierto, porque ¿cómo ha de estar contra la naturaleza lo que sucede por la voluntad de Dios, ya que la voluntad de tal Creador es la naturaleza de cada una de las cosas? El *portento* no acaece, pues, contra la naturaleza, sino contra la naturaleza conocida por nosotros.» El milagro es «algo insólito fuera del orden conocido de las causas.» Dios es la causa, pero mediante una fuerza que obra conforme al plan divino del universo. Las fuerzas sobrenaturales no pueden repugnar á las fuerzas puestas en la naturaleza. Al decir esto, se halla muy distante San Agustín de hablar en favor de los espiritistas, puesto que no piensa él en la física transcendental ni en las leyes del mundo del sonambulismo [1], sino en el mundo creado y gobernado por Dios.

11. El milagro no es un efecto contra la naturaleza.—La *incomprensibilidad*, que es signo de la omnipotencia de Dios, constituye una nota esencial de distinción. Cuando se conocen las circunstancias de un acontecimiento, ya no hay milagro (*Rom.*, XI, 24). Así como á Dios no le ha sido imposible crear lo natural que quiso, tampoco le es imposible transmutar lo natural, que ha creado, en lo que quiera. Santo Tomás dice [2] con San Agustín: «Dios, Creador de toda la naturaleza, nada hace contra la naturaleza, porque lo que El hace es la naturaleza de todas y cada una de las cosas.» No es, pues, justo decir: «La idea de que los milagros son fenómenos contra la naturaleza, la idea de lo antinatural fué desarrollada por primera vez teóricamente por los escolásticos... La ley natural es la voluntad de Dios impresa en nuestro glòbo terráqueo [3].» Mejor podría explicarse esta última frase de San Agustín con los escolásticos de este modo: todas las cosas tienen

(1) Pertry, Zöllner y otros. Du Prel, *Gesch. d. Mystik.*, 1885, 407. Por lo contrario, Schneider, *Geisterglaube*, 256, 345.
(2) *S. th.*, 3, q. 44, a. 2 ad 1; 1 q. 105, a, 6; *Opusc.*, 1, 130, 137.
(3) Hase, *Geschichte Jesu*, 1846, 105; Strauss, *Christliche Glaubenslehre*, I, 1840, 236.

un *ordo oboedientialis* hacia Dios, por el cual han sido creadas (1). El puede hacer de ellas lo que quiera.

Lo extraordinario que ocurre en el curso normal de la naturaleza, sin que conozcamos la causa, es para nosotros un milagro *(quoad nos)*; mas lo que fuera de ese curso es operado por Dios, es sencillamente un milagro *(simpliciter miraculum)*, pero no va contra la naturaleza. Los ángeles y los demonios pueden valerse de las potencias de la naturaleza para efectos extraordinarios, como hacían los encantadores egipcios. Pero los milagros propiamente dichos están incluídos desde la eternidad en los designios de Dios. Con tales principios, San Agustín, ampliando el concepto de naturaleza y determinando mejor la relación de Dios con el mundo, pudo reducir muchos milagros á acontecimientos naturales, y en los milagros propiamente dichos, que dependen de la directa causalidad divina, dejar intacta la ley evolutiva de la naturaleza.

12. La Escolástica.—Aunque Santo Tomás mantiene la distinción de milagros *sobre, contra* y *fuera* de la naturaleza (2), lo hace tan sólo para distinguir el signo sensible. Si Dios ejecuta alguna vez algo fuera del orden impuesto á la naturaleza, nada hace, sin embargo de ello, contra la naturaleza. Las excepciones son sólo particulares. Nada de lo que Dios hace es contra la naturaleza, porque Dios es pura realidad, agente supremo, primera medida del ser. Podría El haber dispuesto otro orden en la naturaleza, luego también puede obrar fuera de este orden (3). En la primera clase incluye el Santo, por ejemplo, la encarnación y la glorificación de los cuerpos; en la segunda los tres jóvenes en el horno ardiendo y el parto virginal, y en la tercera las ranas en Egipto.

---

(1) Limbourg, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1892, 231; Kranich, *Ueber die Empfänglichkeit der menschlichen Natur nach Augustin u. Thomas*, 1892; Kleutgen, *Theologie*, II, 85; III, 805. Por lo contrario, *Jahrb. f. Philos.*, 1893, 87; 1894, 201; Schmid, *Apologetik*, 186.

(2) *De pot. (de miraculis)*, 6, q. 6, a. 2 ad 3; *S. th.*, 105, a. 8; Brischar, *Theol. Quartalschr.*, 1845, 266.

(3) *S. th.*, 1, q. 105, a. 6; q. 110, a. 4; q. 114, a. 4; *C. Gent.*, 3, 100.

El «contra» y el «sobre» la naturaleza se confundieron, tanto más cuanto la aplicación á los misterios del Cristianismo, y especialmente á la Eucaristía y al parto virginal, dió motivo para ello. Ambrosio empleó ambas expresiones. Pascasio Radberto vió en la Eucaristía un milagro contra ó *(quasi)* contra la naturaleza, porque ésta se funda siempre en la voluntad de Dios. Su adversario Ratramno, más que á la omnipotencia de Dios, trató de dar, en el sentido de San Agustín, relieve á la santidad y al amor para el espíritu de quien recibe la Eucaristía, de suerte que ésta aparece como un miembro en el trabajo del Espíritu Santo. San Anselmo designa la Concepción de María como una obra que ni ejecuta la naturaleza, ni la voluntad de la naturaleza, sino Dios solamente. Santo Tomás asiente á esto. Pero el concepto de la omnipotencia fué acentuado mucho más en éste que en San Agustín, por más que la expresión contra y sobre la naturaleza se usó para expresar contra el curso normal de la naturaleza ú otra semejante. San Buenaventura observa además que Dios no subvierte con los milagros el orden de la naturaleza.

Alberto Magno hace valer en el milagro la única eficencia real de la voluntad divina con exclusión de las fuerzas físicas, el excederse sobre lo que la naturaleza puede y suele ejecutar, y la forma instantánea, no sucesiva. Escoto va más lejos. El milagro se dirige contra lo que debía suceder por sí. Desde entonces, no sólo los escotistas, sino también los tomistas, apelando á Santo Tomás, insistieron con más fuerza en la expresión «contra la naturaleza». La Escolástica posterior se adhirió á esta opinión. La Escolástica protestante trató también de intensificar el elemento sobrenatural (1). Todavía en el siglo pasado fué defendido este concepto del milagro por los teólogos ortodoxos en general, y aun hoy es sostenido por muchos (2). A esto

(1) Ambr., *De myst.*, 9, 51 *(De sacr.*, 4, 4, 17); Ans., *De conc. virg.*, 11. V. Nitzsch, *Augustinus' Lehre vom Wunder*, 12; Harnack, *Dogmengesch.*, III, 280; E. Müller, *Wunder*, 126, 131.

(2) Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 349, 388, 395; Hettinger, *Apologetik*, 228 pero véase 235.

observa Drey: «Dios perdone á los anteriores defensores de la Revelación este gran desacierto.»

13. Atenuación del concepto del milagro.—Pero desde que en nuestro tiempo se ha asentado con más rigor el concepto de las fuerzas y leyes naturales, por una parte, y, por otra, la distinción entre creación y conservación, esta determinación no corresponde ya al concepto del milagro. No se dice todo aquello que está entendido en la palabra milagro, cuando en esto se ve solamente el hecho extraordinario, pero explicable en su origen; se dice más de lo que se quisiera decir cuando se quiere encontrar una violación total de las leyes universales de la naturaleza (1). Unicamente es necesario que el efecto pueda ser explicado fuera de la naturaleza, fuera del orden de la naturaleza, ó, como dice Santo Tomás, para excluir las causas superiores creadas, fuera del orden de toda la naturaleza creada, y no pueda encontrarse la razón en el curso normal de la naturaleza (2). El milagro puede resultar de hechos naturales, pero cuya unión sea maravillosa, y ser una relación nueva de los elementos por obra del Creador, al cual pertenecen éstos como entes creados, y del cual dependen las causas secundarias, puesto que es la primera causa (3).

Aun así ofrece verdaderamente el milagro *cierta contradicción con la naturaleza*; pero esto más es cosa de nuestro modo de conocer, que del hecho mismo. La imposibilidad de explicar el fenómeno respecto al tiempo, y, en lo tocante á la intensidad, con las fuerzas físicas que nos son conocidas, queremos interpretarla desde el primer momento como una contradicción con las últimas, siendo así que esta intervención en el orden natural existente, esta

---

(1) Lotze, *Mikrokosmus*, II, 33; Steinberg, *Naturg. u. Wunder*, «*Theol. Zeitschr. aus der Schweiz*», 1898, 118, 129.

(2) Kleutgen, *Das Evang. des hl. Matthäus. Nebst einer Abhandlung über das Wunderbare*, 1888, pág. 244.

(3) Ps. Agust., *De mirabilibus s. scripturae* (Migne, *Patrol. lat.*, XXXV, 2151); Vigouroux, *Bibel*, II, 282 (sobre las plagas de Egipto); Meignan, *L'ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne*, I, 1895, 241; *Ann. de phil. chrét.*, 1897; Dic., 334; 1899, Dic., 281.

utilización de leyes naturales que sirvan para producir un efecto superior, deben considerarse como obras del Creador, que gobierna toda la naturaleza. Generalmente, los milagros que dependen de una elevación de las fuerzas naturales, los podríamos llamar milagros *intensivos;* y como milagros *suspensivos* los que presuponen una interrupción momentánea de las fuerzas y de las leyes naturales.

14. **Milagro absoluto y milagro relativo.**—Es muy cierto que esta atenuación del concepto más antiguo y más riguroso del milagro que se observa desde Leibniz, fué una consecuencia de la *crítica*, señaladamente de la de Espinosa y de Hume; y es además innegable que los agudos ataques de los teólogos radicales del siglo pasado han llenado de cautela á los apologistas; pero quien los reproche por este motivo, confunde la causa con la ocasión. El progreso en el conocimiento de las fuerzas y leyes de la naturaleza ha puesto muchas veces las armas en manos de los adversarios, y sería una insensatez el que la Apologética no diera á esto la debida importancia. En efecto, debe estar segura de que sus argumentos no convencerán á aquellos que han lanzado este grito de guerra: «Lo sobrenatural es el enemigo [1],» y censuran á Voltaire porque combatió *los milagros, no el milagro* en sí. Quien halla la fe en el milagro, en su sentido más estricto, incompatible con la civilización actual, se hace el sordo á todo razonamiento. No obstante esto, hay muchas personas cultas que buscan una conciliación; pero experimentan con razón cierta repugnancia por la rígida interpretación antigua.

«Desgraciadamente, los teólogos—dicen V. de Strauss y Torney—han embrollado tanto el concepto del milagro, que lo han hecho incomprensible. En efecto, según ellos, en el milagro las leyes de la naturaleza deben trastornarse y suspenderse, siendo así que, por lo contrario, sólo es su eficiencia la que desaparece á los ojos de los hombres, porque una fuerza espiritual las domina y las mueve según leyes

(1) John Morley, *Rev. d. deux Mondes,* III, 1891, 108; Schopenhauer, *Werke,* V, 344, 332, 403.

superiores [1].» Así, pues, ¿no habrá derecho, ó mejor, obligación, á remover esta piedra de escándalo puesta durante un período ya pasado, y concebir el milagro, no como una eficencia contraria á la ley, sino más bien conforme á la ley, como efecto de aquella ley especial que corresponde á la suprema causalidad en todo el universo, de «aquellas fuerzas é influjos divinos que no se comunican á ninguna naturaleza creada y que, por tanto, no pueden atribuirse al cosmós? [2]» Si se reconoce el milagro como infracción é interrupción del orden natural, entonces la naturaleza, aunque considerándola creada por Dios, viene á oponerse dualísticamente á Él como segundo principio, á la manera de la materia platónica. Dios, á pesar de su omnipotencia, estaría limitado por la naturaleza, siendo así que el orden de la naturaleza ha de estar en armonía con toda la actividad divina. Este concepto puede sostenerse sin que, por ello, la idea del milagro venga á disolverse ó alterarse en una forma ético religiosa. Por tanto, para confirmar la Revelación, no hay necesidad de suponer un sistema especial y ordenado de leyes físicas (Houtteville, Drey y otros) al lado del curso normal de la naturaleza.

Pero el *poder divino* debe considerarse como causa del milagro, no sólo genéricamente, como en todos los acontecimientos extraordinarios de la naturaleza, sino apreciarse como la causa especial, como la *única causa fundamental.* A la vez que la experiencia de lo real, en el concepto del milagro debe estar contenida la manifestación de un principio divino, como una potencia superior á todas las fuerzas finitas, cual nos las muestra la experiencia. Mas esta causa puede obrar *inmediata ó mediatamente*, es decir, sin interposición de una causa creada ó por medio de ella. Lo primero es el caso de los milagros llamados *absolutos*, para los cuales ninguna ó muy débiles analogías existen en la naturaleza; y lo segundo corresponde á los milagros *relati-*

(1) *Essays*, 57.
(2) Schell, *Dogm.*, I, 314; Steude, *Evang. Apol.*, 323; Siebeck, *Religionsphil.*, 214.

vos, que con el tiempo, y sin salirse del camino natural, pueden realizarse por medio de las fuerzas físicas con ayuda del arte humano [1]. Estos consisten en que se obtiene un efecto momentáneo y seguro de las fuerzas naturales sin los medios ordinarios ó sin un acrecentamiento de la eficiencia natural. Mas esto sólo es posible mediante la causalidad divina.

Los efectos extraordinarios que se producen por seres creados, como los ángeles ó los demonios, no son milagros en el riguroso sentido de la palabra, pues traspasan el orden de alguna naturaleza creada, pero no están sobre el *orden de toda la naturaleza.* Ahora bien, júzguese como se quiera esta concepción, ocasionada por la doctrina aristotélica sobre la influencia de los espíritus en los cuerpos celestes, y aceptada en lo pasado con demasiada ligereza [2], deberá siempre tenerse presente que los espíritus pueden obrar sólo exterior y mecánicamente, mas no interiormente y en la esencia misma de la naturaleza. Precisamente para este fin establecieron los escolásticos aquella distinción entre la naturaleza universal y la particular. Sin duda se ha recurrido también en esto al antiguo concepto de la naturaleza, que atendía menos á las leyes físicas que á la esencia y propiedades naturales. Si no se hubiera tenido presente la naturaleza entera, opina Santo Tomás [3], se habría considerado también como un milagro el lanzamiento de una piedra á lo alto, porque es contrario á la naturaleza de una piedra el subir á las alturas.

II. *La posibilidad del milagro*

15. **Posibilidad del milagro.**—Pero ante todas cosas, ¿son *posibles* tales efectos de la causalidad divina? ¿No hacen ellos inseguros los estudios relativos al curso natu-

(1) V. E. Müller, *Natur und Wunder*, 126.
(2) Schell, *Rel.*, 302, 354; Schmid, *Apologetik*, 307.
(3) *S. th.*, 1, q. 110, a. 4; *C. Gentes*, 3, 102; Hahn, *Die Entstehung der Weltkörper*, 1895, 97.

ral de las cosas? La posibilidad del milagro fué con frecuencia combatida, en unión con la de la Revelación, ya desde los antiguos tiempos del *escepticismo* y del *panteísmo.* Especialmente desde el tiempo del deísmo llegó á ser esta impugnación un artículo de moda entre los adversarios del Cristianismo. Espinosa, Hobbes, Hume y toda la serie de *filósofos y teólogos panteístas ó semi panteístas,* niegan la posibilidad del milagro (1). Los milagros son para ellos signos de la ignorancia ó de la mentira. La no interrumpida regularidad del universo excluye toda excepción, la identidad de Dios y de la naturaleza hace imposible la intervención de Dios en la naturaleza. La dirección *racionalista,* así como la *positivista-naturalista* de ahora, consideran la imposibilidad del milagro como cosa evidente. El temor á lo maravilloso, á lo sobrenatural ha penetrado tan profundamente, y se ha extendido tanto, que los hombres prefieren admitir toda coincidencia imaginable de inverosimilitudes naturales, antes que acudir á una intervención sobrenatural.

Si nos atenemos á peculiares concepciones, tienen razón todos estos adversarios. Ni el monismo mecánico, ni el idealista, ni el superficial deísmo, ni el dualismo, pueden admitir un milagro, porque el monismo ve en todas partes una evolución necesaria del ser universal, ora se le conciba como material, ora como espiritual; el naturalismo encuentra en el concepto del milagro una contradicción con la unidad y necesidad del curso de la naturaleza, con la ley general de la estabilidad, que constituye el fundamento del orden natural, y el deísmo pone á su Dios, después de haber creado el mundo, fuera de todo contacto con la naturaleza.

La posibilidad del milagro sólo puede demostrarse partiendo del *concepto teístico del mundo*; pues los milagros presuponen la existencia de Dios, creador y gobernador del mundo, y no está en ellos el dar la primera demostra-

(1) Denzinger, *Rel. Erk.*, I, 335, 403, 6; Schmid, *Apologetik*, 260, 280; Harnack, *Wessen des Christentums*, 17.

ción [1], sino que sirven más bien para confirmar la extraordinaria actividad de Dios, la Revelación. Pero aquí debemos dar por supuesta la verdad del teísmo, ya que á ella está dedicada toda nuestra primera parte. Aceptado este principio, el milagro debe ser posible, porque la *omnipotencia de Dios* y su *libre voluntad* son ilimitadas, y su *sabiduría infinita* puede guiar y dirigir á elevados fines lo creado por El, sin ponerse en contradicción consigo mismo. La creencia en la posibilidad de los milagros está inmediatamente unida con la creencia en el poder y sabiduría de Dios. Por eso esta fe es común á todas las religiones [2]. Pero si se quisiera quitar fuerza á la demostración del milagro, aun admitido el concepto cristiano de Dios, alegando que en todas las religiones populares hay milagros, no se tendría entonces derecho á tomar por punto de partida el concepto del ínfimo grado (de la religión del temor), sino á condición de demostrar que éste ha sido el grado inicial de la religión. Pero este grado es efecto de una decadencia, la cual, en su concepto de Dios, ha conservado solamente la idea de la omnipotencia.

16. Objeciones materiales y formales.—Las *objeciones* que se han hecho contra los milagros considerados á la luz del teísmo, se desvanecen fácilmente. Divídense en *materiales* y *formales.* Estas últimas se refieren á la forma narrativa de los milagros, los cuales, atendida la manera imaginativa de pensar, propia de los orientales, deben explicarse alegóricamente, ó bien resolverse en mitos. Las objeciones materiales tratan de explicar el milagro por la deficiente ciencia de la naturaleza, por interpretación subjetiva, por influencias psicológicas en el ánimo, ó por relaciones teológicas [3]. Aquí podemos prescindir de las objeciones formales, porque, concerniendo á la exége-

(1) Espinosa, *Theol.-prakt. Trakt.*, 6.

(2) E. Müller, *Natur. u. Wunder*, 115; Steude, *Evang. Apol.*, 339; Ottiger, *Theol. Fund.*, 196.

(3) M. Müller, *Anthropol. Rel.*, XII. V. Denzinger, *l. c.*, II, 235, 346; Steude, *l. c.*, 308. Contra Rousseau, *Emile*, 3, 83, v. Sorbonne, Migne, *Curs. theol.*, II, 1187.

sis, á la crítica y á la historiología, deberán examinarse cuando tratemos á fondo de la Sagrada Escritura y de la exégesis. Respecto á los milagros bíblicos, baste recordar aquí que los narradores ó sus informadores mismos fueron testigos de los sucesos relatados, y son tanto más imparciales cuanto ellos, aunque creyentes en milagros, no pasan en silencio la contradicción de las multitudes ni la torpe comprensión de los discípulos. Cuanto menos dispuesta está su mente á comprender el cumplimiento mesiánico antes de la venida del Espíritu Santo, menos sospechosos deben ser sus testimonios.

Respecto á la cosa en sí, se alega que, admitiendo los milagros, se presupone la *imperfección y defectuosidad de lo creado*, ó se exige *una intervención de Dios en la naturaleza que hace insegura toda la ciencia física*. La primera objeción va encaminada en primer término contra la conservación y dirección divina del mundo, por consiguiente, traspasa el término deseado. El que admita la Creación, ha de reconocer también la conservación y dirección como acción continuada de la misma primera causa. El ser que en sí mismo no tiene su razón suficiente, sólo puede perdurar en la existencia mediante la virtud del ser por el cual ha sido creado. Queda, pues, únicamente la imperfección inherente á todo lo creado, que es inevitable, y que no está en contradicción con la bondad ni con el orden de la Creación. Ciertamente, Dios no ha constituído la naturaleza tan defectuosamente, que deba venir diariamente en ayuda de ella (Espinosa); pero la misma fuerza que la ha creado es la que debe también conservarla. Todo el desenvolvimiento del universo presupone un plan creador, el cual es realizado por la fuerza creadora mediante las fuerzas creadas.

17. El milagro no es el restablecimiento del estado primitivo de la naturaleza, sino un medio de la Providencia divina.—Verdad es que la taumaturgia se compara muchas veces por los teólogos de rígida fe con la *restauración comprendida en la redención*. Dicen éstos que

el fin de los milagros bíblicos es la «restauración de la naturaleza [1].» La ley natural es ley de la naturaleza, tal como ahora existe; pero, puesto que Dios ha podido producirla, puede desligarla de sus presentes lazos y límites, los cuales ciertamente, en parte son anormales y no originales; y puede también sublimarla y transformarla, de lo cual se originan en realidad leyes naturales nuevas y más elevadas. Mas esta interpretación de la naturaleza sólo tiene importancia para la vida moral, y se funda en un juicio falso del estado primitivo y del pecado como corrupción de la naturaleza física humana. Ni siquiera la *maldición de la naturaleza* puede concebirse de manera tan realista y naturalista. La taumaturgia llegaría á ser por tal medio una actividad permanente de Dios, y debería quedar proscrito todo mal físico. El fin de las curaciones milagrosas de Jesús no fué la «restauración de la naturaleza.» ¿Sanó por ventura á todos los enfermos de Palestina? ¿No morían entonces los galileos lo mismo que en otros tiempos?

Pero todavía los milagros pueden estar menos en contradicción con la *Providencia divina* (Espinosa, Strauss, Pfleiderer y otros), ya que los milagros se operan precisamente con el fin de promover los designios de la Providencia [2]. Así como ésta, mediante el curso natural de las cosas, dirige el género humano hacia un fin más elevado, así también el milagro, interrumpiendo, en casos especiales, el proceso de la naturaleza, intenta alcanzar con mayor seguridad el mismo fin. «Así como en la naturaleza no existen leyes universales en el sentido de que, como potencias olímpicas, dominen y definan los acontecimientos individuales, tampoco en la objetividad hay conceptos universales que sean como entidades particulares, inmanentes en

(1) Rosenkranz, Lange, Martensen, Ebrard, Beck y otros. V. Lindenmeyer, *Geschichte Jesu*, 1875, 62, 64; Hettinger, *Apologie*, II, [7] 283; Dewar, *What is a miracle?*, «*The Amer. Journal of Theol.*», 1904, 240.

(2) Agust., *De civ. Dei*, 10, 12; v. *De mirabilibus*; Tom., *De pot.*, 6, 2; *C. Gent.*, 3, 38; Brischar, *Theol. Quartalschr.*, 1845, 270; Werner, *Geschichte d. apolog. Literat.*, V, 509; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 247.

los individuos [1].» Con estas palabras cae por su base la objeción que se apoya en la *inmutabilidad de Dios.* Porque los milagros, como la Creación, son idealmente eternos, preordenados en los designios de Dios como la Providencia común y general. «Cuando Dios mueve lo temporal, no se mueve Él en el tiempo, y conoce lo que ha de ejecutarse de la misma manera que lo ya ejecutado.» (San Agustín). El que niegue esta posibilidad, negará también al Dios vivo en la Creación y en la Providencia. Tiene razón Rousseau cuando dice: Sólo el preguntar si Dios puede hacer milagros, es tan absurdo como impío.

18. No hay contradicción con las leyes de la causalidad.—Más especiosa es la objeción propuesta por la mayoría de los naturalistas modernos, al decir que, admitiendo el milagro, se suprime la ley de la *causalidad* y la de la conservación de la energía, se interrumpe el principio de *continuidad* y se pone en duda *toda la ciencia natural.* En primer lugar, se responde formalmente que consideramos los milagros como *excepciones;* que, como tales, no pueden destruir la regla, ni subvertir la constancia de las leyes naturales, por lo menos hasta donde estas abstracciones del entendimiento humano sobre los efectos regulares de la naturaleza, pueden considerarse, en cierto modo, como estables [2]. Por consiguiente, estas excepciones no afectan al estudio de la naturaleza; además, se distinguen claramente en que no se presentan al investigador en sus ordinarias investigaciones, sino que se encuentran en íntima conexión con la vida religioso moral. Por este medio se ha evitado ya que por la intervención de Dios se haya desconcertado á la vez el conjunto del resto del mundo. El médico, el juez, etc., no tiene necesidad de considerar tal cosa, mientras puedan dar ó encontrar una explicación causal. Alberto Magno dice: «No hemos de escudriñar en

(1) E. Fischer, *Erkenntnistheorie*, 1887, 457, según Lotze, *System der Phil.*, I, 507; *Der Triumph der christl. Philosophie gegenüber der antichristl. Weltanschauung am Ende des 19 Jahrhund.*, 1900, 157; Alberto M., *De cael.*, 75; Schmid, *Erkenntnislehre*, II, 336.

(2) Balfour, *Grundlagen des Glaubens*, 1896, 311.

la naturaleza la manera como Dios Creador se sirve de la criatura para los milagros según su libre albedrío, con lo que nos muestra su omnipotencia, sino lo que puede suceder en el reino de lo natural tomando por fundamento las causas encerradas en las cosas.» En el caso concreto, sólo es permitido á los naturalistas, ó que den una explicación natural, ó que suspendan su propio juicio.

Verdad es que Kant replica que los milagros debían suceder diariamente ó nunca, y su intérprete K. Fischer observa á esto que las leyes naturales no admiten excepciones, ó imperan siempre ó nunca. Si hay milagros, no hay leyes naturales; por tanto, no hay ciencia natural, y, en general, ningún conocimiento teórico. De todo el coro se levanta la misma voz: «Donde empieza el milagro, cesa la ciencia [1].» Sin duda la ciencia natural, pero hay cosas entre cielo y tierra á las cuales no llega la presuntuosa razón. Si hay fenómenos en el campo del espíritu que no hallan explicación; si se conviene en admitir en la naturaleza experiencias capaces de subvertir algunas de las leyes existentes (Virchow [2]), no repugna á la naturaleza que el espíritu absoluto produzca efectos superiores al mecanimo natural.

19. Uso de las fuerzas físicas y de las leyes naturales para un efecto superior.—La *posibilidad* está implícita en la *relación entre Dios y la naturaleza*. Así como Dios creó el mundo por libérrima determinación, no por necesidad, lo terminó sobre un sabio plan y lo predestinó á un buen fin, de igual manera conserva la naturaleza con sus fuerzas y sus leyes. Al propio tiempo, conservó en su sabiduría en la naturaleza la posibilidad de coligar y dirigir estas fuerzas, en la forma natural y según su voluntad, hacia un efecto común, superior á aquel al cual

(1) Kant, *Rel.*, 123; K. Fischer, *Gesch. des Phil.*, III, 327; IV, 326; Happel, *Rel.*, 269; Romanes, *Darwin nach Darwin*, I, 1892, 19; Platzhoff, *E. Renan*, 1900, 75; Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 1899, 113. Véase Lechler, *Gesch. des Deismus*, 321, 427.

(2) Schneider, *Geisterglaube*, 18, 337; Zöllner, *Wissenschaftl. Abhandl.*; III, 1879, 29.

podría bastar la disposición natural y la influencia recíproca [1]. Luego el milagro no tiene por objeto suprimir ni corregir las leyes de la naturaleza, sino utilizarlas para fines superiores, para otros efectos, interrumpiendo el nexo causal ordinario. Para creer en milagros, no hay necesidad de «quebrantar el orden natural en contra de la ley», á fin de salvar la «actividad y libertad de Dios», sino que es permitido confiar en la «elasticidad de la naturaleza» y considerarla como «capaz y necesitada de superior intervención» [2]. Quien niegue esto, habrá de renunciar también á dar una explicación suficiente de los fenómenos físicos, los cuales, en la concurrencia de diversas causas y en la combinación de diferentes fuerzas, siempre tienen algo inexplicable y maravilloso, por muy necesario y constante que sea el trabajo de las fuerzas en particular y la eficacia de las leyes individuales.

Dice además el mismo Lotze, el cual limita los milagros al mundo espiritual: «La virtud taumaturga... no se dirige indirectamente contra la ley para quitarle su valor, sino que mientras altera los estados interiores de las cosas por virtud de su íntima conexión con ellas, modifica mediatamente el ordinario resultado de la ley, cuya validez deja subsistente y lo utiliza siempre para sus fines. El rígido y aislado círculo de la necesidad mecánica, no es inmediatamente accesible al mandato taumaturgo, ni puede serlo (?); pero la naturaleza interior de lo que debe obedecer á sus leyes, no está determinada por ella, sino sólo por el sentido del mundo. Este es el lugar franco en el cual una fuerza, que impera en nombre de este sentido, puede poner por obra su virtud; y si á impulsos de este mandato se alteran los estados internos de los elementos, y la proporción de su afinidad y de su contrariedad se cambia recíprocamente, la necesidad del curso mecánico del mun-

(1) Tom., *De mirac.*, 1, ad 6; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 347; Leibniz, *Theod.*, 2, 54; Pfeifer, *Nat. u. Offenb.*, 1893, 285.
(2) Pfleiderer, *Religionsphilos.*, II, 435; Teicmüller, *Religionsphil.*, 173; Schmid, *Apologetik*, 289.

do, no destruyendo sus leyes generales, sino observándolas, hace nacer en este nuevo estado de hecho el fenómeno exterior milagroso [1].» Por su parte, Stuart Mill admite también que un milagro no constituye excepción contra la ley de causalidad, en cuanto que de un «supuesto» milagro, se afirma la existencia de un nuevo antecedente, esto es, la voluntad de un ser sobrehumano.

20. Analogías en la modificación de las leyes naturales producidas por mutua influencia y por obra del hombre.—Como algo análogo á esta intervención de Dios en la naturaleza sin anular las leyes naturales, pueden citarse las *modificaciones de las leyes naturales por mutua influencia y por obra de la actividad humana.* Ambas modificaciones se fundan en el axioma fundamental de la ciencia empírica de la naturaleza, según el cual no puede ocurrir cambio alguno sin un impulso externo, sin una comunicación mecánica de la fuerza. «Ninguna variación tiene lugar sin una causa externa.»

La fuerza atractiva del sol y de la luna contrarrestan en las mareas la fuerza atractiva de la tierra [2]. La fuerza magnética anula en parte la gravedad; la corriente eléctrica desvía la aguja magnética; la fuerza expansiva del agua, al helarse, hiende la sólida trabazón de las rocas; el calor destruye la cohesión de las moléculas; el aire y los gases calientes propenden á elevarse; la fuerza de atracción y la tangencial producen en los cuerpos el movimiento de rotación; la máquina modifica y compone los efectos parciales para un fin común determinado. Los cuerpos pueden alterarse por influencias externas, hasta un grado tal que sus propiedades aparezcan transformadas en las contrarias. El hierro pierde su fuerza magnética á temperaturas muy elevadas. El calor puede elevarse tanto que no dañe inmediatamente al cuerpo que lo toque. Lo

(1) *Mikrokosmus*, II, 54; III, 481; Vorbrodt, *Prinzipien der Ethik und Religionsphil. Lotzes*, 1891, 139; Kunze, *Das Wundergebiet: Stud. u. Krit.*, 1884, 679. Sobre S. Mill., d. E. Fischer, *Erkenntnistheorie*, 477, A. 1.

(2) Tom., *C. Gent.*, 3, 99; *S. th.*, 1, q. 105, a. 6 ad 1; E. Müller, *Natur. d. Wunder*, 31, 123; Pesch, *Welträtsel*, I, 229.

mismo ocurre con el grado extremo del frío. Algunos cuerpos, el azufre por ejemplo, cristalizan á diferentes temperaturas en diversos sistemas cristalográficos.

La fuerza orgánica en el *reino vegetal* da á las fuerzas químicas una dirección extraña á ellas, obliga á los elementos á combinaciones tan diversas como maravillosas. ¡Cuán numerosos y complicados son los procesos físicos y químicos hasta que el germen de la semilla se ha convertido en árbol! Pero todavía aparece más patente esta soberanía de las fuerzas naturales en el *reino animal.* Las substancias alimenticias, no sólo están sometidas al proceso de la nutrición, no sólo los órganos particulares formados para ello se ven obligados á una actividad armónica superior á lo individual, sino que todo el organismo está en lucha contra las influencias nocivas de especie patológica y por más de un concepto es dueño de cuanto lo circunda. ¿A quién maravilla que el pesado cuerpo del pájaro se eleve en el aire, que el pez nade en el agua y que, utilizando hábilmente sus órganos, determine la altura y la dirección? La inercia natural puede ser vencida en todo momento, los órganos motores pueden aplicarse hasta de modos no naturales. El curso de la naturaleza demuestra que las mismas condiciones y circunstancias bajo las cuales obra el principio de causalidad, nunca vuelven á presentarse las mismas. De aquí un influjo de fuerzas libres, mediante las cuales las circunstancias y las condiciones sufren múltiples cambios.

21. Posibilidad física y moral del milagro por parte de Dios y del hombre.—¡Pero cuán diversa, cuán extensa es la *soberanía del hombre* sobre las fuerzas de la naturaleza! El agua le mueve molinos y máquinas, y, transformada en vapor, le facilita los más complicados movimientos. En la luz de gas obliga al carbono á alumbrarle calles y casas. La electricidad, no sólo le sirve para reducir á segundo término la luz de gas, sino, lo que es aún más portentoso, para llevar las ideas con la rapidez del rayo desde un extremo del mundo al otro. Toda la

electroquímica y la termodinámica se funda en el dominio del hombre sobre las fuerzas naturales y en la aplicación de las leyes naturales á fines superiores. La máquina más sencilla como la fábrica misma dan á conocer el sinnúmero de caprichosas variaciones que en la dirección de las fuerzas naturales son necesarias y posibles para realizar el plan del hombre. Sería instructivo describir, bajo este concepto, toda la ejecución de tal plan, aun sólo en un edificio. Desde la primera piedra que se pone como cimiento, hasta la última teja que cubre el techo, aparece por doquiera la utilización voluntaria pero meditada de la naturaleza. También el reino orgánico reconoce la soberanía del hombre. El jardinero y el seleccionador de animales saben encaminar las leyes orgánicas á la producción de una multiplicidad de formas y de aspectos que nos llenan de admiración, si bien nosotros no podemos admitir con los evolucionistas una capacidad de diferenciación ilimitada. El hombre mismo puede influir, para salud de su propio organismo, en la debilitación ó vigorización de sus fuerzas.

Y aunque innumerables hombres contrarían diariamente, valiéndose del arte, la naturaleza ó la vencen cuando se acomodan á ella, no se origina en el conjunto perturbación esencial de ninguna especie. Las substancias quedan las mismas, la proporción de los elementos constitutivos del aire no se destruye en modo alguno. La temperatura puede variar en algún lugar por la transformación de la superficie terrestre, la humedad puede aumentarse ó disminuirse, pero todas estas cosas desaparecen ante el constante y siempre igual poder de la naturaleza. Puede explicarse esto diciendo que el hombre sólo modifica el *proceso* natural, de suerte que el resultado es obtenido por medio de la naturaleza, pero siempre queda en pie el hecho de que los elementos y las fuerzas se utilizan, se dirigen y se combinan para los efectos, cuyo fin está determinado por el espíritu del hombre.

Pues bien, ¿ha de ser *sólo Dios quien no pueda ni deba*

intervenir en ese invariable engranaje de las fuerzas naturales, sin poner en peligro el orden de la naturaleza? ¿Es posible creer que sólo el Creador, en su sabiduría y su poder, no puede dirigir las fuerzas de la naturaleza en sí y con nueva causalidad á ellas añadida, sin perturbar el orden, á un término diferente del ordinario? Por doquiera hallamos modificaciones; ¿y sólo el Creador ha de ser incapaz de realizarlas? Cierto es que si en Dios fuesen la misma cosa libertad y necesidad, no sería posible hablar ya de una intervención libre de Dios, pero correspondiente al orden del universo. Mas en este caso sería también imposible la Creación y el concepto teístico del universo. Si la idea de Dios hubiera de atenerse sólo al proceso necesario de la naturaleza, y no al carácter ético y espiritual de la personalidad humana, tal idea, aun prescindiendo de los milagros, sería indigna de un ser espiritual.

No tratamos con esto de disimular la diferencia que, á pesar de todo, existe entre el poder del hombre sobre la naturaleza y la facultad de obrar milagros. El hombre está en disposición de poner de manifiesto en todas partes los hilos naturales con los cuales fabrica su primoroso tejido; pero no puede descubrir la última razón del efecto del milagro. Siempre queda algo maravilloso, sobrenatural. El que borrase del todo este elemento, aboliría el milagro. Pero basta demostrar que semejante elemento milagroso no repugna ni á la idea de Dios Creador, ni á las leyes naturales, y que ni *física* ni *moralmente*, por parte de Dios ni del hombre, existe impedimento absoluto para la causa y para la receptividad. *Físicamente* son posibles los milagros por parte de Dios, porque como Creador es Señor de la naturaleza; luego no puede estar unido á la «eterna inmutabilidad del ordenamiento divino [1]» de la naturaleza; por parte de la naturaleza, porque todas sus fuerzas son contingentes y dependen de un orden superior, y porque sus leyes tienen determinados límites. *Moralmente* son po-

(1) Furrer, *Vorträge über das Leben Jesu Christi*, 1902, 129.

sibles los milagros por parte de Dios, cuya esencia y cuya persona no cambia, sino que ejecuta cumplidamente lo que es necesario para la realización del plan eterno; por parte del hombre, porque su libre albedrío no está supeditado, sino dirigido al verdadero fin. Dios le ayuda de esta manera en su camino hacia la fe y la salvación. El orden de la naturaleza no es tan inmutable como el orden de la justicia, pues aquél es un efecto del libre albedrío, y ésta es consecuencia de la existencia y de la esencia de Dios.

22. **Los milagros son necesarios.**—En tal sentido, podría también decirse que los milagros son *necesarios* en tanto que haya hombres. Los milagros son indispensables en toda religión, y también en la suprema, porque la religión supone siempre el uso de la razón y venera á un Dios Todopoderoso, para el cual no existe el acaso, sino á lo sumo, y bajo cierto respecto, una necesidad. La Revelación es una segunda Creación superior, un nuevo mundo espiritual, que eleva y alumbra al mundo inferior. Los propios sucesos de la vida ordinaria y diaria obligan á admitir una causalidad superior. Si se rechaza el *acaso* como un principio explicativo no científico, y la experiencia y la observación natural demuestran que la necesidad del hecho y del efecto no es absoluta, sólo queda para la razón, que investiga las causas, la hipótesis de la causa absoluta, tanto para lo aparente necesario como para lo aparente fortuito. El carácter simplemente de hecho y, por tanto, contingente de toda ley física, las circunstancias puramente de hecho, y, por consiguiente, contingentes en que se aplica la ley física, y la existencia puramente de hecho, y, por lo mismo, contingente de la categoría de la causalidad hacen aparecer como contingente la necesidad de la conexión mecánica. Mas con esto se demuestran los milagros como parte integrante del hecho natural (1). Si compara-

(1) Teichmüller, *Religionsphil.*, 196; Hartmann, *Religion des Geistes*, 117, 135; Deutinger, *Renan und das Wunter*, 1864, 105; Schmid, *Erkenntnis*, 304. Sobre el acaso, v. E. Müller, *Natur. u Wunder*, 28, 120; Pesch, *Welträtsel*, II, 385; Rocholl, *Phil. des Geschichte*, II, 562; Stözle, *K. v. Baer*, 90.

mos las causas particulares entre sí, siempre encontramos el acaso; pero si comparamos con Dios las cosas creadas, cesa la casualidad, porque Dios lo ha preordenado todo. Todavía puede ordenarse menos la historia según una concatenación de causas. En innumerables puntos de la evolución histórica se manifiesta la fuerza del libre pensamiento sobre la naturaleza necesaria. La razón suprema del orden final resultante de estas antítesis, debe buscarse fuera de los reales factores históricos. Pero los milagros, en el concepto sobrenatural propiamente dicho, son todavía mucho más necesarios en el terreno moral y el religioso. Si en aquél ha de reconocerse la Providencia ordinaria, en éste obra la Providencia ordinaria para el bien del hombre.

23. Explicación de la actividad taumaturga.—El *cómo* de esta influencia de Dios se substrae á nuestro entendimiento, no menos que la esencia de Dios mismo. Hecha abstracción del panteísmo, para el que todo es igualmente natural y sobrenatural, porque todo es efecto inmediato de lo único absoluto, y si prescindimos del semipanteísmo, que sostiene, es cierto, la personalidad de Dios, pero que hace tan real la inmanencia de Dios en el mundo y en el hombre que al espíritu humano, por virtud de su unión con Dios, todo debe parecerle maravilloso y divino, nos será preciso reconocer aquí toda explicación como un misterio. Y, sin embargo de ello, lo mismo nos resultaría si considerásemos la relación del alma con el cuerpo y la del hombre con la naturaleza. Por la primera, se demuestra la posibilidad de la influencia de lo espiritual sobre lo material, y por la otra, la soberanía del hombre sobre la naturaleza. En efecto, aunque Dios no sea ni el alma del mundo, ni de igual esencia que el alma humana, ello no obstante, por su poder está presente en el mundo y espiritualmente próximo al hombre. Por este motivo se comprende muy bien que Dios, fundamento y creador de todas las cosas, no sólo lo mantiene todo en el ser y en el obrar, sino que produce efectos extraordinarios para la ejecución de sus

designios también en el dominio de la naturaleza y del espíritu. Por consiguiente, al hombre religioso no le es difícil creer en la realidad de los milagros. Dice San Agustín: «Dios está presente en la naturaleza, para que ésta exista, y en los milagros no falta á la naturaleza [1].»

Cuanto más precisada se ve la *investigación experimental* á reconocer que no sólo actualmente le es desconocido todavía mucho [2], sino también que las últimas razones y causas le serán siempre desconocidas; cuanto menos posible le es establecer y escudriñar las leyes supremas y la esencia íntima de las cosas y del universo, con tanta mayor confianza la fe en favor de la posibilidad del milagro puede señalar los muchos *misterios de la naturaleza y de la historia* en la vida del individuo y de la sociedad. No tratamos de explicar lo inexplicable por medio de lo inexplicable, sino invitar á los negadores del milagro á que vuelvan en sí.

Verdad es que Kant, quien designaba como ilusión la fe en milagros, en misterios y en el auxilio divino, á quien le objetaba nuestra ignorancia respecto á la esencia de las cosas, a la causa de la gravedad, á la fuerza magnética, etc., le respondía elogiando nuestra ciencia de las leyes naturales, que nosotros conocemos con bastante exactitud, dentro de ciertos límites, relativos á las condiciones bajo las cuales solamente acaecen ciertos efectos. Y esto basta, dice, tanto para el uso racional de estas fuerzas, como para la explicación de sus fenómenos, *secundum quid*, en cuanto, por una parte, empleamos estas leyes para obtener la explicación de ellas, aunque no *simpliciter*, y, por otra, para penetrar las causas de las fuerzas que obran según estas leyes [3]. Pero ya hemos demostrado antes, que muchas de estas causas y leyes están en tinieblas. La misma naturaleza tiene un campo que repugna en absoluto al conocimiento humano, mientras éste no salga del

(1) *De cura pro mortuis ger.*, 16, 19; *Conf.*, 6, 5.

(2) Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus*, 1889, 30; Mayer, *Machanik der Wärme*, ³ 1892, 51; Balfour, *Grundlagen*, 270.

(3) *Religion*, 184, n. 2. Al contrario, Eckermann-Goethe, I, 166; Goethe, *Werke*, XIII, 233.

ámbito de la ordinaria concatenación causal y no se eleve á la primera causa.

24. Misterios de la naturaleza.—Las *leyes naturales*, en cuanto abstracciones del proceso natural según el conocimiento de la unión causal, son en sí de carácter formal, esto es, son simplemente modos de significar el hecho observado en los fenómenos de su proceso; tipos abstractos, en cuanto nosotros substituímos el proceso real por otro ideal. El gas no se dilata en virtud de la ley de Mariotte, sino bajo misteriosas actividades, de las cuales sólo da la ley efectos remotos y combinaciones matemáticas. Más de una vez se ha puesto de manifiesto que ciertas leyes demostradas al parecer como evidentes, tenían sus límites determinados, su «punto crítico», pasado el cual todo recae en lo incierto. Leyes físicas, cuya validez general se tiene por evidente, poseen excepciones que ya no chocan porque son conocidas en demasía, y que, como la misma ley de la conservación de la energía, están limitadas por la espontaneidad de las cosas. La ley de que los cuerpos se dilatan aumentando la temperatura, y se contraen disminuyéndola, padece una excepción en un elemento capital, el agua; la ley de Mariotte sobre la presión de los gases, en un grado determinado pierde toda su validez [1]. Por consiguiente, la conclusión que Hume saca de las leyes físicas, tampoco está asegurada todavía por la inducción. Este dice: «Un milagro es una violación de la ley natural. Ahora bien, puesto que una experiencia sólida é invariable ha confirmado estas leyes, resulta que la demostración contra un milagro, justamente en virtud del hecho, es tan decisiva como cualquiera prueba experimental que sea posible imaginar. Por consiguiente, una demostración del milagro debería ser tal, que su falsedad fuese un milagro mayor que el hecho que por este medio debe ser atestiguado.»

Aunque se examina la naturaleza con el gran aparato

(1) Sobre esto puede además consultarse la explicación según la teoría atómica de Linsmeier, *Nat. u. Offenb.*, 1896, 335.

de la ciencia física de estos días, en todas partes se tropieza con *enigmas* y *milagros*. El θαυμάζειν de Platón y de Aristóteles es todavía hoy el «afecto filosófico», el principio de la filosofía, «y puede añadirse confiadamente que también es el fin». Los múltiples enigmas y misterios de la realidad sólo puede «diluirlos inadvertidamente un espíritu débil con el agua del más insípido filosofismo, por ejemplo, la inercia de los cuerpos y su portentosa *actio in distans*, las químicas *qualitates occultae*, el proceso de la generación animal, el poder visual del nervio óptico, nuestra propia conciencia, la relación inexplicable entre la materia y el espíritu. ¿Por ventura no son estos misterios? (1)»

¿Y no serán siempre *misterios?* Los naturalistas se resisten á admitir la imposibilidad absoluta de descubrir algún secreto de la naturaleza, porque esto sería contrario al principio de las ciencias naturales. Pero ¡qué pocos son los resultados seguros! Dícese que Laplace, en su lecho de muerte, hubo de decir á los amigos que le recordaban sus grandes descubrimientos: «Lo que sabemos es poco, pero lo que no sabemos es enorme.» El astrónomo Lambert considera como vileza no querer creer sino lo que puede demostrarse, siendo así que nos vemos obligados á hacer todos los días lo contrario con muchas cosas (2)! Goethe, para los complicados fenómenos de la naturaleza, pide la fe, que es el fin de la ciencia, y, desde la teja que cae, hasta la mirada espiritual, lo ordena todo en esta serie: fortuito, mecánico, psíquico, ético, religioso, genial (3). El οἶδα griego, «yo sé,» significaba al principio: «He visto, luego sé». La aplicación de tal palabra á nuestro conocimiento de las causas, fuerzas, átomos y actividades ó facultades, sería una impropiedad de lenguaje; la aplicación á Dios, una contra-

---

(1) Liebmann, *Analysis*, 616; *Cedanken u. Tatsachcn*, I, 1899, 123; Schöler, *Kritik der menschlichen Erkenntnis*, 1898, 412; Reinke, *Die Welt als Tat*, 1899, 291; Pernter, *Voraussetzungslose Forochung, freie Wissenschaft u. Katholizismns*, 1902, 13; E. Müller, *Wunder*, 11, 35. Sobre Hume, v. Lechler, *Deismus*, 429.

(2) Wolff, *Gesch. d. Astron.*, 503, 509; Heller, *Gesch. d. Physik*, II, 462.

(3) *Werke*, XXXIV, 230, 253.

dicción consigo misma. Necesitamos otra palabra con la significación: «No he visto, y, sin embargo de ello, sé.» Esta palabra es la fe. Sólo poseemos fe, porque ninguna ciencia es aquí posible. Solamente tenemos ciencia de las cosas que vemos [1].»

El mismo Häckel se ve precisado á confesar que la fantasía debe erigir hipótesis y teorías para satisfacer la razón necesitada de causalidad. «La teoría de la gravitación en la Astronomía (Newton), la teoría cosmológica de la nebulosa en la Cosmología (Kant, Laplace), el principio de la energía en la Física (Mayer, Helmholtz), la teoría atómica en la Química (Dalton), la teoría de las vibraciones en la Optica (Huyghens), la hipótesis celular en la Histología (Schleiden, Schwann), la teoría de la descendencia en la Biología (Lamarck, Darwin), son teorías geniales de primer orden, que explican un mundo entero de grandes fenómenos naturales mediante la hipótesis de una *causa común* para todos los hechos particulares de sus respectivas esferas, y mediante la demostración de que todos los fenómenos se adaptan á esa causa, y están regulados por una ley que emana de esa misma causa. Pero á pesar de todo, la esencia de la causa misma es desconocida y no es sino una hipótesis provisional.» Estos y otros conceptos fundamentales semejantes, pueden ser considerados por los filósofos escépticos como «simples hipótesis», como productos de la *fe* científica; pero como tales son para nosotros *indispensables*.

Aunque Helmoltz lanza este reto: «Mientras haya tantos fenómenos todavía hoy inexplicables de la vida física y espiritual, procurad hacer una lista suficientemente acertada de lo que es posible é imposible en este terreno,» no por esto creemos, como algunos apologistas [2], que se

(1) M. Müller, *Das Denken im Lichte der Sprache*, 556. V. también P. Dubois-Reymond, *Ueber die Grundlageu des Erkenntnis in den exakten Wissenschaften*, 1890; Schmid, *Erkenntnislehre*, II, 356; Ulrico, *Got. u. d. Natur*, 728; Häckel, *Welträtsel*, 647.

(2) Steude, *Evang. Apol.*, 336; Blondel, *L'action*, 1893, 393; Loisy, *Autour d'un petit livre*, 1903, 101, 190; *Rev. du Clergè franç.*, 1900, 128.

deba renunciar á nuestra demostración. Reconocemos los grandes progresos de las ciencias naturales, pero sostenemos que existe una serie de problemas insolubles para ellas. No queremos suponer en qué consiste la esencia de la gravitación de los átomos, del éter, de la electricidad, etc., aunque la ciencia hoy por hoy en esto ha de contentarse con *conocer* los fenómenos antes que buscar la explicación é investigar las causas superiores [1]; pero los grandes enigmas, para los cuales Dubois-Reymond pronunció el *ignoramus et ignorabimus*, serán siempre enigmas. Y siendo así, no hay por qué escandalizarse del misterio del milagro. Esperaremos á que llegue el día en que el hombre sea capaz de resucitar un muerto (Tyndall).

III. *La cognoscibilidad del milagro*

25. Cognoscibilidad del milagro.—¿Cómo nos arreglaremos para *conocer* los milagros, si éstos superan el curso ordinario de la naturaleza? Afirman confiadamente los adversarios de los milagros que, aunque existieran, el hombre no podría reconocerlos como tales. Los milagros se fundan en la ignorancia de los narradores sobre las causas naturales (Espinosa, Hume, Hobbes y otros [2]). «No decimos que el milagro es imposible, sino que hasta ahora no ha habido milagro alguno probado», afirma el escéptico Renán. «Puede ser posible el milagro, pero nuestra experiencia del mismo es imposible», enseña K. Fischer con Kant. Todas las explicaciones que incluyen un elemento milagroso, se consideran simplemente como expresiones de nuestra propia ignorancia de las causas naturales, como una contradicción con el principio de

(1) Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 1902, 205.

(2) Strauss, *Christliche Glaubenslehre*, I, 228. El filósofo Espinosa, conocedor de la Sagrada Escritura, afirmó la imposibilidad del milagro; el historiador escéptico Hume negó fuerza demostrativa á los relatos bíblicos sobre el milagro. K. Fischer, *Gesch. d. Philos.*, IV, 325; Loisy, *Rev. du Clergè franç.*, 1900, 128. Al contrario, *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1861, 126; Kreyher, *Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens u. die biblischen Wunder*, I, 1880, 10; Schell, *Rel.*, 326.

la continuidad reconocido *a priori*. Por lo contrario, algunos apologistas afirman que demostrar un milagro es lo mismo que negarlo; porque no puede atribuirse á las causas conocidas por nosotros. «Los hechos sobrenaturales» no pueden ser demostrados por la crítica histórica (Loisy). Inversamente, afirman sus adversarios que en los hechos diversos y revelados, especialmente en los objetos de fe, el ente histórico no puede distinguirse ni separarse del sobrenatural.

Las incomprensibilidades de la naturaleza antes mencionadas, que hablan en favor de la posibilidad del milagro, parecen poner en tela de juicio la cognoscibilidad del mismo. Para la demostración de la cognoscibilidad se exige un *conocimiento exacto de todas las fuerzas y leyes naturales*, un saber absolutamente universal y la *recta apreciación de la inmediata actividad divina*. Bien se comprende que esta última condición es absolutamente imposible de cumplir en esta forma, si Dios mismo no se manifiesta por la palabra. Y aun en tal caso podría darse por pretexto una alucinación. Pero en rigor no es necesaria esta condición para la cognoscibilidad del milagro, porque, cumpliéndose la primera, queda cumplida por sí misma, ya que un efecto que no puede producirse por fuerzas naturales, debe provenir de la causa suprema. No vale acudir sin más ni más á la influencia de ángeles y de demonios, por lo menos cuando el efecto supera á todas las fuerzas que pueden considerarse. Unicamente es dado exigir que no sólo se demuestre negativamente la ignorancia de la causa, sino también positivamente la imposibilidad. Por consiguiente, no es necesario determinar, con procedimiento analítico-especulativo, merced al concepto y esencia de Dios, la especie y manera de su actividad; para subordinar el fenómeno milagroso á la ley de causalidad, basta con que, procediendo sintéticamente, lleguemos á El como á la única causa posible. Aquí podemos remitirnos todavía al resultado de las pruebas acerca de la existencia de Dios. Estas nos han demostrado que sólo

un espíritu absoluto, libre y autoconsciente es capaz de explicar la Creación entera. Este espíritu es superior á la naturaleza; por tanto, su actividad debe ser tal, que afecte, más allá de la naturaleza, á lo que concierne al dominio del espíritu.

En esta *importancia del milagro* para la vida espiritual religiosa en la economía de la Revelación, puede encontrarse también un signo característico de su cognoscibilidad. Claro es que no ha de deducirse de esto que el conocimiento del milagro se funda en una interpretación individual y, por consiguiente, perspectivista, en cuanto es cosa del individuo el interpretar los acontecimientos de su vida en relación con el proceso de la vida [1]. Pues si de tal manera «Dios, que gobierna el mundo, abandonase á la interpretación individual el milagro de la dirección del alma,» quedaría éste limitado al campo de lo subjetivo y dependería de los varios conceptos del mundo. Tal es «el último paso de la crítica radical, que traslada toda la historia de los milagros desde el dominio de lo real al de la fantasía, y en lugar de explicarla con las causas de la naturaleza (como hacía el semicrítico Espinosa), trata de explicar la fe en los milagros por razones y motivos de conciencia» (Pfleiderer). Es cierto que á la fe en los milagros, lo mismo que á la fe en general, corresponde cierta relación del espíritu con Dios, una moción del alma por parte de la gracia divina, y que un alma visitada así por la gracia, puede reconocer, finalmente, en todo suceso una disposición milagrosa de la mano de Dios; pero el milagro no se da para los creyentes, sino para los incrédulos, los cuales tanta mayor dificultad tendrán en persuadirse cuanto menos interés tengan en el fin del milagro. Luego debe existir también un signo objetivo para reconocerlo.

26. Es innecesario el conocimiento inmediato de

(1) Teichmüller, *Religionsphilos.*, 172, 218; O. Pfleiderer, *Gesch. der Religionsphil.*, 40; Ritschl y otros. V. Schell, *Rel.*, 283, 340; *Ann. de phil. chrét.*, 1898, Enero, 447.

la actividad divina.—Por eso es muy importante la *primera condición* propuesta para la cognoscibilidad del milagro. Y ¿quién no se desalienta cuando la oye enunciar? O bien, ¿quién se atrevería á cumplirla siquiera á medias? Todavía está por nacer el naturalista que se atreva á decir que conoce todas las fuerzas y leyes naturales; es más, nadie puede vanagloriarse de poseer todas las descubiertas hasta ahora. Nuestro saber, aun en este terreno, es fragmentario y lo será siempre. En comparación con lo que se ignora en la naturaleza, lo que se conoce por la totalidad, no ya por el individuo, se contrae á una parte diminuta. La moderna división del trabajo y la especialización de la ciencia, han puesto más de relieve este punto. El mineralogista, el zoólogo, el botánico, el anatomista, el fisiólogo, el patólogo, el cirujano, no traspasan los límites de su estrecha jurisdicción. Por consiguiente, ¿cómo atreverse á intentar que se reconozca un milagro en un acontecimiento particular, en un acontecimiento extraordinario?

Pero todavía se hace más ardua la cuestión si *dirigimos la mirada hacia lo pasado*. No sin razón se envanece la ciencia natural de su gran progreso. ¡Con cuánta ligereza se inclinaban los antiguos á considerar como milagro todo lo que se substraía á sus limitadísimos conocimientos naturales! [1] Pero los *milagros de la fe* se hallan principalmente en el principio de la historia y de la religión. ¿Tendrían entonces los narradores por lo menos una idea de las fuerzas y leyes naturales? Apenas consideraban necesario hacer mención de ellas, pues la fe en los milagros era universal. Orígenes opina que Jesús fué enviado con predilección á los judíos, porque acostumbrados éstos á los milagros, podían, por comparación con los ya conocidos, reconocer al Cristo [2]. Pero también los paganos creían en milagros. En cierto modo los judíos se habían hecho menos sensibles, en gracia de sus grandes milagros, y esperaban

(1) *De civ. Dei*, 21, 4, 2; 22, 8; *Ep.*, 120.
(2) *C. Cels.*, 2, 57.

del Mesías otros todavía mayores. Por este motivo, fueron excluídos del reino del Mesías, y los paganos entraron en él sin la preparación del Antiguo Testamento [1]. Por esto mismo, los narradores no consideraban necesario presentar una demostración legal ó científico-natural, aunque en general hubieran estado capacitados para ello. Aun aquellas dudas sobre la realidad de los milagros que á veces hallamos expresadas en la Sagrada Escritura, no se refieren á la cognoscibilidad, sino á la realidad del hecho, como se ve, por ejemplo, en la curación del ciego de nacimiento.

27. Tampoco el conocimiento de todas las fuerzas y leyes físicas; basta el conocimiento de los límites. —¿Tenemos, pues, derecho á creer que los relatos de milagros han nacido de un *conocimiento defectuoso de la naturaleza*? [2] ¿Se apoyaron los narradores sólo en fines religiosos? Cierto es que los gansos del Capitolio no fueron cebados por Moltke, ni la historia de la resurrección fué escrita por Langenbeck, si queremos permitirnos tan desdichada comparación; pero si los modernos quirúrgicos pudieran reducir á la nada la historia de la resurrección tan fácilmente como los modernos estrategas los gansos capitolinos, no sólo la fe en los milagros, sino la fe en general, quedaría bastante perjudicada. ¿Era indispensable que los testigos de la resurrección de un muerto estuvieran realmente dedicados todos á la Medicina? ¿Es necesario, para comprobar un milagro, que el mismo acontecimiento, por ejemplo, la resurrección de un muerto, bajo las mismas condiciones puestas por nosotros, se repita siempre, como quiere Renán? ¿Acaso la Astronomía puede hacer tal experimento con relación á hechos?

En la ciencia se tiene tanta mayor confianza en la exactitud de los resultados, cuanto más estrecho es el campo que el profesional ha elegido para sus exploraciones. ¿Por qué, pues, para juzgar un milagro, quiere exi-

(1) V. Lipsius, *Apokriphe Apostelgeschichten*, II, 1, 346.
(2) Tyndall, *Fragmente aus den Naturwissenschaften*, 1874, 79 · *Religionsphilos.*, 222.

girse el conocimiento, imposible de adquirirse, como todos confiesan, de todas las fuerzas naturales, mientras es posible conocer la naturaleza en lo particular? Aquí también debe ser suficiente conocer aquellas fuerzas y leyes que pertenecen al terreno especial dentro del cual ocurre el milagro. Y aun en este terreno, no es necesario que puedan señalarse los estrechos límites de la ley natural; basta con determinar negativamente estos límites, es decir, demostrar que el milagro supera de tal modo los *límites imaginables*, que es imposible que pueda caer en la esfera de ellos. Así, por ejemplo, pocos conocimientos se necesitan en Optica para poder decir que un ciego de nacimiento no puede ser curado, ni en Medicina para afirmar la imposibilidad de que un muerto pueda resucitar por su propia virtud. Si Gräfe y otros han conseguido operar algunos ciegos de nacimiento con éxito feliz, nadie intentará deducir de esto que Jesús se anticipó al arte de Gräfe. En el caso particular con frecuencia no se logra una evidencia de especie físicamente apodíctica, pero es posible siempre una seguridad moral elevadísima. Si es un defecto la dificultad de fijar los límites entre lo natural y lo sobrenatural, lo mismo ocurre también con los criterios de lo real, y con el conocimiento en general. Esto no obstante, distinguimos lo real de lo ideal. ¿Por qué no distinguir lo divino de lo humano, de lo natural?

Si la posibilidad de que la resurrección de muertos esté incluída en el orden causal de la naturaleza [1] debe substraerla de la esfera de lo milagroso, nos es permitido referirnos á la ciencia natural moderna, la cual tan poca confianza tiene en este orden de causas, que trata de demostrar precisamente como absurda la creencia en la resurrección de muertos. Tales objeciones no acostumbran á hacérselas todavía los teólogos, pues se utilizan poco entre los naturalistas, pero pueden perjudicar á los creyentes. Ahora bien, los narradores, precisamente en este caso, se esforza-

(1) Hase, *Geschichte Jesu*, 104.

ban visiblemente en asegurar la realidad del hecho contra las objeciones de naturaleza médica. San Gregorio de Nisa y San Agustín señalaron ya la gradación que se observa en las resurrecciones. La hija de Jairo hacía un instante que había muerto; el joven de Naim era conducido al sepulcro; Lázaro llevaba cuatro días en la sepultura ¡y ya hedía!

28. — Relación entre causa y efecto. Efecto instantáneo. — Es también un axioma, universalmente reconocido, de la Física que *entre el efecto y la causa ó los medios, ha de existir justa proporción.* No sólo es verdad que de la nada no se hace nada, sino también que, fuera del dominio espiritual, una causa pequeña no puede producir efectos grandes y rápidos. Á lo sumo podría objetarse la homeopatía, con sus dosis mínimas y sus grandes efectos. Mas tampoco esto perjudicaría nuestro principio, pues nosotros admitimos que ciertas substancias químicas son capaces de un enrarecimiento increíble y, sin embargo de ello, dejan señalar su presencia por medio de reactivos. Pero el efecto es tanto más pequeño, cuanto menor es la dosis. Además, la hemeopatía no obra la curación repentina, y se vale de todo el organismo.

Con su tesis principal de que el veneno con veneno se contrarresta, nos pone en la mano un medio para demostrar nuestra afirmación. Pues este principio proviene del axioma: lo igual ejecuta lo igual. Precisamente esto no ocurre en los milagros. Cuando Jesús, por ejemplo, simplemente con su palabra, obra curaciones á distancia, es innegable que supera los límites de las fuerzas naturales. Cuando Jesús unta con una pasta preparada con saliva los ojos del ciego y las orejas y la lengua del sordo mudo (*Juan*, IX, 6 y siguientes; *Marc.*, VII, 33 y sigs.; VIII, 32), nadie reconocerá en ello un medio á propósito para la curación [1]. Cuando Jesús sanaba enfermos con el simple contacto de la mano ó del vestido, tal método curativo se burla hasta

(1) Pero v. Espinosa, *Theol.-prakt. Trakt. Kap.*, 6, 144 (*Reclam*). Delitzsch (*Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*, 1903, 18) recuerda el uso de la saliva en la magia de los babilonios.

de la simpatía; pues la curación se realizaba repentinamente, y era desde el primer momento reconocida y comprobada por los enfermos y por los que le rodeaban. ¿Cómo sería posible explicar estas curaciones por un contacto misterioso entre el taumaturgo lleno de fe y confianza en Dios y los desdichados que pedían ansiosos la ayuda divina? «Tu fe te ha curado»—dice Jesús repetidamente.—Y ensalza la fe como medio para la eficacia del milagro; mas con esto sólo se logra poner como condición tal hábito moral, pero no se da la causa eficiente. En otra parte dice también Jesús con énfasis: «¡Yo te digo, levántate, toma tu camilla y anda!» La «instantaneidad» del efecto álzase aquí también frente a aquellos que intentan explicar las curaciones milagrosas por el «poder de la fe.» Tales curaciones sólo son posibles en enfermedades que dimanan de la imaginación, como se muestra en el histerismo y en la hipnosis (histeria muy pronunciada) (1).

La comparación de la multiplicación milagrosa de los panes con el hecho natural del crecimiento del trigo, y la del milagro de Caná con la formación del vino en la uva, fué apreciada ya por los Padres, antes que Olshausen explicara este milagro como un proceso natural acelerado. Pero estos prodigios de la naturaleza están, con todo, muy lejos de la alimentación de 5000 hombres con cinco panes. La marcha sobre las aguas y el apaciguar la tempestad, tampoco pueden atribuirse á una fuerza natural. No vale la pena de hablar de los que sostienen que el agua que brotó de la roca por haberla tocado con su vara Moisés, era como un pozo artesiano. Los milagros se manifiestan mucho mejor por la *desproporción entre los medios y los efectos* y por su instantaneidad como efectos de especie muy diferente. No son necesarios muchos conocimientos físicos para cerciorarse de que en estos fenómenos no se trata de cosas puramente naturales. Ya Arnobio se negaba á hacer el examen de los hechos respecto

(1) Gutberlet, *Nat. u. Offenb.*, 1894, 129; Weiss, *Apologie*, I, 3 468.

á la comparación con las curaciones paganas, porque le bastaba preguntar si aquellas curaciones se habían hecho sin medio alguno.

29. **Testimonio de los propios taumaturgos.**—Pero hay todavía otro criterio para la cognoscibilidad del milagro. *El que obra milagros* ha de saber ciertamente mejor que nadie si los realiza *por propia virtud con el concurso de auxilios naturales ó con un poder superior.* Debe saber mejor que nadie que no sólo se trata de una mutación de las causas naturales según la interpretación de los orientales, sino de la intervención inmediata de Dios. Los espectadores podrían dejarse alucinar por la impresión del fenómeno extraordinario en su ánimo, y las personas de índole religiosa, estar más preparadas para suponer un milagro que los escépticos racionalistas; pero estas consideraciones que, fuera de esto, sólo pueden afectar al más ó al menos, no al principio, cesan con aquellos que obran milagros en el pleno conocimiento de la virtud taumaturga.

Ahora bien, Moisés y los Profetas atribuyen sus milagros al poder prestado por Dios, y los designan como testimonio divino de su misión. Para expulsar los demonios, admite Jesús solamente esta alternativa: ó en el nombre del diablo ó en el espíritu de Dios. Antes de la resurrección de Lázaro, ruega al Padre, y después le da gracias por haberle atendido. Al enviar á los Apóstoles, dióles el poder de expulsar á los espíritus impuros y curar á los enfermos. En el nombre de Jesús obraban ellos milagros. ¿Es posible considerar á todos estos taumaturgos, y aun al mismo Jesús, como visionarios, que cuanto ejecutaban por su fuerza y su arte propios, lo atribuían á Dios y hacían pasar por milagros efectos naturales? ¿Es creíble que los Apóstoles perseverasen hasta la muerte en la fe en estos milagros de Jesús, si no hubieran estado plenamente convencidos de que fueron realmente milagros? ¿De tal modo se dejaron arrastrar por la ilusión, que, aun en medio de las más graves persecuciones, persistieron en la creencia de que la virtud de Dios obraba por su palabra y por sus manos?

30. Credibilidad de los narradores.—Pero se dirá: quizás la culpa es de los *narradores*, los cuales erróneamente hacían pasar por milagro un hecho extraordinario (cognoscibilidad histórica), ó de los *lectores* que toman por verdad literal las descripciones parabólicas ó alegóricas (concepto filológico, alegórico, poético y mítico del milagro.) Los testigos presenciales pueden comprobar, en efecto, el proceso exterior, pero no la causa sobrenatural. Los testimonios humanos no pueden garantir milagro alguno (Hume, Rousseau.) Pero ¿no basta con que relaten el hecho en forma puramente objetiva? El crítico tiene después el objeto para su examen y explicación. Pero los relatos del Nuevo Testamento fueron escritos, en parte, por testigos oculares y para testigos oculares. Están en íntima relación con las narraciones de otros acontecimientos históricos. Los narradores conocían la incredulidad de los judíos, la crítica malévola de los fariseos; ellos mismos nada tenían de crédulos [1], pues conocen y rechazan la magia pagana (*Hechos.*, XIII, 6, 8, 9; XVI, 16 y sigs.). Según esto, tenemos ante nosotros en favor de los milagros un testimonio cuya falsedad sería milagro mayor que los hechos cuya verdad debe confirmar. Hace tiempo que se ha abandonado la opinión de que no deben considerarse como históricos los relatos que contengan narraciones maravillosas.

Pero la simple exposición de los hechos por gentes incultas, que fueron testigos oculares, tiene á veces más valor que el juicio de especialistas que, partiendo de hipótesis apriorísticas, consideran con espíritu escéptico los acontecimientos. El 26 de Mayo de 1751 cayó en Agram un hierro meteórico de 39 kg. de peso, que se hundió unos seis metros en una tierra recientemente labrada. Como los sabios de Viena tenían entonces por debilidad imperdona-

(1) *Marc.*, VI, 52; VIII, 17, 17; *Luc.*, IX, 45; Steude, *Evang. Apol.*, 315; Brückner, *Die Stellung des gegenwärtigen Glaubensbewusstseins zu den biblischen Wundern*, 1887 (concepto subjetivo); *Die biblischen Wundergeschichten.* Del autor del libro *Im Kampf um die Weltanschauung*, 1890. V. Gutberlet, *Der Kampf un die Seele*, II, 2 1903, 429; Schmid, *Apologetik*, 293; Strauss y Torney, *Das Wunder im N. T.*, 1893.

ble el creer tal patraña, el Consistorio episcopal tuvo que recibir la deposición de testigos previo juramento. Cuando en el año de 1790 el municipio de Juliac y Barbotán envió á París el informe sobre la lluvia de piedras de 29 de Julio, el célebre físico Bertholón compadeció al poco razonable género humano que creía semejantes falsos rumores populares, pues, según él, el hecho era físicamente imposible. Mas en París se llegó al examen de la verdad cuando el día 26 de Abril de 1803, á la una de la tarde, cerca de l' Aigle en Normandía, de una nube humeante, que hacía un ruido formidable, cayeron, en una extensión de dos millas cuadradas, durante cinco minutos, piedras de 9 kg. de peso (1).

31. Moisés y los Apóstoles.—Moisés y los Profetas informaron sobre sus propios milagros. Dos de los evangelistas eran Apóstoles. De labios de Jesús supieron que quiso obrar y obró sus milagros por fuerza divina. Fueron testigos de la resurrección y de la misión del Espíritu. También tuvieron para sus narraciones de los milagros la garantía más firme en favor de la realidad de lo milagroso, y aun pudieron citar como testigos á los enemigos de Jesús. (*Mat.*, X, 24; XXVIII, 13. *Juan*, IX, 16 y sigs.; XI, 47. *Hechos* IV, 14, 16). La tentativa de Soltau y otros para demostrar, especialmente del Evangelio de Marcos, que, según las mejores noticias históricas, Jesús no se atribuyó el poder de hacer milagros objetivos, sino que las curaciones maravillosas subjetivas operadas por la fe en la venida del reino de Dios fueron consideradas por los espectadores como prodigios objetivos, no sólo supone una división crítica arbitraria del texto, sino que repugna también á la letra del Evangelio de Marcos. Según éste, Cristo no atribuye sus milagros á la aparición del reino de Dios, sino á la fuerza divina que obraba en él para probar su misión y el reino de Dios, y que obró milagros por su propia virtud. Si por parte de la hiper-

(1) Fraas, *Vor der Sündflut*, 1866, 20; Zöckler, *Gesch. d. Bez.*, II, 346.

crítica actual sobre los Evangelios, tampoco se quiere reconocer esto como prueba decisiva, nos remitiremos á las Epístolas de San Pablo. Aun los más escépticos se ven precisados á reconocer la legitimidad de las cuatro grandes Epístolas paulinas, y éstas son más que suficientes para demostrar que el Apóstol reclamó para sí los carismas, la manifestación del espíritu y de la fuerza, y conoció semejantes dones en los creyentes. La primera Epístola á los Corintios nos permite examinar los efectos maravillosos del Espíritu Santo en la comunidad apostólica como ningún otro escrito del Nuevo Testamento (I *Cor.*, I, 23; XII, 19, 30. II *Cor.*, XII, 12. *Rom.*, XV, 19. I *Tess.*, I, 5).

¿Podía acaso engañarse cuando esto escribía el Apóstol San Pablo, siendo así que él mismo obraba milagros y los alegó en su favor? ¿Podían él y los primitivos Apóstoles, y Cristo mismo, fundar sus doctrinas sobre movediza arena? En rigor lógico es un círculo vicioso el demostrar la doctrina con los milagros y los milagros con la doctrina; pero ya no se trata de un caso aislado, sino de un principio. Aquellos mismos hombres que proclamaban por el mundo una doctrina sublime y nueva, obraban, según su propia declamación, cosas maravillosas por virtud divina. Por consiguiente, no pudieron engañarse ni quisieron engañar á los demás [1]. ¿Qué razón habían de tener para inventar cosas tan extraordinarias—pregunta Arnobio,—si con ello se exponían al odio y á sacrificar sus vidas?

La *duda* respecto al carácter maravilloso de los milagros, conduce necesariamente á la duda sobre la veracidad de la Sagrada Escritura. «En efecto, no podemos trasladar estos acontecimientos al orden de la naturaleza que nos es familiar, sin acudir á suposiciones, por causa de los cuales se perjudica la credibilidad de todo el conjunto de nuestras noticias respecto á Cristo.» Así se expresa Schleiermacher. Es muy cómodo negar los milagros de los Evangelios,

(1) Arnob., *Adv. nat.*, 1, 54; Eus., *Dem. ev.*, 1, 3; Schleiermacher, *Christliche Glaubenslehre*, II, 126; Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 1903. Véase Fonck, *Die Wunder des Herrn*, I, 42, 155.

pero esto no basta, porque debe darse razón de ellos, y hasta ahora, nadie ha llegado á dar una explicación satisfactoria, salvando el principio de su realidad histórica. Strauss, con su crítica demoledora, ha mostrado la inanidad de tales tentativas; pero él mismo no supo substituir á ellos más que la hipótesis de los mitos. Ahora bien, como ésta se reconoce por todos como insuficiente, el problema sigue sin resolver.

32. Los falsos milagros y los milagros aparentes. —Por este motivo los Apóstoles pudieron distinguir mucho mejor los milagros verdaderos de los *falsos*, de los *aparentes*. La Escritura Sagrada habla de las sorprendentes imitaciones de los milagros de Moisés por los hechiceros egipcios. El Señor mismo dice que los judíos expulsaban demonios (*Mat.*, XII, 27), que muchos obrarán milagros en su nombre sin la debida disposición moral (*Mat.*, VII, 22). Juan dice al Señor: «Hemos visto á uno que lanzaba los demonios en tu nombre y se lo vedamos, porque no nos seguía» (*Luc.*, IX, 49). Y Jesús le contesta: «No se lo vedéis, porque quien no es contra vosotros, por vosotros es.» No obstante esto, semejantes efectos maravillosos, aunque obrados en nombre de Dios ó de Jesús, no pueden enumerarse entre los milagros, pero, por lo menos, podían servir para glorificar el nombre divino y demostrar la fe [1].

Sabemos también de *falsos profetas y de falsos mesías* que seducían al pueblo por medio de prodigios. Jesús predijo respecto á los últimos tiempos: «Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y darán grandes señales y prodigios, de modo que, si fuera posible, caigan en error hasta los escogidos» (*Mat.*, XXIV, 24; véase *Jer.*, XXIII, 32). Por consiguiente, es imposible explicar como hechicerías y alucinaciones todas estas cosas maravillosas. Ni el δώσουσιν (*Mat.*, XXIV, 24), ni el ψεύδους (II *Tes.*, II, 9) justifican la opinión de que se trate de engaños. Estos son el

(1) Tom., *S. th.*, 1, q. 110, a. 4 ad 2; 2, 2 q. 178, a. 2; 3, q. 43, a. 1-4.

fin, no el medio. Las narraciones milagrosas de otras religiones tampoco pueden arrojarse sin distinción en el abismo del mito y del engaño. Por tanto, debe admitirse con los Padres y los teólogos que los falsos profetas podían ejecutar algunos efectos prodigiosos por medio de fuerzas infernales [1]. Pero ni en los demonios ni en los ángeles podemos reconocer, con la Escolástica, una influencia ilimitada en la naturaleza. La teoría de las inteligencias que dirigen los movimientos celestes, era tan falsa como la de la fuerza del cielo.

Respecto á los *milagros paganos*, dominó siempre cierto escepticismo (*Jer.*, XXXII, 20). Tertuliano, Orígenes y otros se desdeñan de ponerlos en comparación con los milagros de Cristo. En efecto, dicen, los que se valen de charlanterías para procurarse una autoridad semejante á Jesús, no merecen, por confesión común, estimación alguna: de esta clase fueron Simón Mago y Dositeo. Mas los simonianos y dositeanos han desaparecido, como Judas el galileo y el Teuda de los Hechos de los Apóstoles. Los cristianos, para expulsar los demonios, no se servían de aparatos, como los hechiceros y los adivinos. La sencilla oración y el exorcismo eran sus medios, no la magia y la brujería [2]. San Agustín reprende al que compara á Apolonio y á Apuleyo con Cristo. Esta reprensión demuestra que si Apuleyo fué, en tiempo de M. Félix y Tertuliano, un adversario principal del Cristianismo, todavía continúa obrando en la memoria como mago. Pero San Agustín hace notar también cuán poco fidedignas son las noticias y cuán notorio el engaño. Así, refiere, por ejemplo, que los sacerdotes egipcios ponían en movimiento la estatua

(1) V. *Mat.*, XII, 25; *I Cor.*, VIII, 5-10, 20; Clem., *Hom.*, 2, 32; Agust., *De civ. Dei*, 10, 8; 21, 6; Denzinger, *Rel Erk.*, II, 354; Schneider, *Geisterglaube*, 62; Ottiger, *Theol. Fund.*, 172.

(2) Tert., *Apol.*, 22, 23; Oríg., *C. Cels.*, 6, 11; 7, 3; Agust., *De civ. Dei*, 21, 6, 1; *Ep.*, 138, 4, 18; *De un. eccl.*, 19, 49; *In Ioann. tr.*, 13, 17; *De trin.*, 3, 6; Döllinger, *Heidentum*, 664; Kellner, *Hellenismus*, 105; Bonniot, *Wunder*, 133, 163; *Zeitschr. s. kath. Theol.*, 1902, 107. Sobre Apuleyo como mago, v. *Rev. des Deux Mondes*, I, 1888, 571.

de un ídolo por medio de imanes ocultos y la mantenían suspendida en el aire. Teodoreto relata otras artimañas de los sacerdotes egipcios [1]. Como quiera que sea, queda siempre algo por explicar. Aunque se atribuya poco valor á estos fenómenos, que sólo conciernen á cierto dominio de la naturaleza, no á la naturaleza entera [2], semejante distinción, teóricamente necesaria, ofrece cierto carácter artificial, y prácticamente es de difícil aplicación.

33. Condiciones morales.—Pero además de las condiciones físicas han de considerarse las *morales*. Es verdad que Satanás puede disfrazarse de ángel de luz y que el don de los milagros es independiente del carácter moral, pero por lo regular tal carácter es de grande importancia, ya que también aquí puede aplicarse la sentencia del Señor: «Por sus frutos los conoceréis.» Dios no puede tolerar que el error triunfe continuamente, que el hombre sea tentado sobre sus fuerzas. Jesús predijo la venida del Anticristo y previno de ese modo contra la fácil credulidad. Sólo el más débil puede caer á la menor tentación. Una señal característica que Jesús mismo dió, es siempre segura: El que ejecute milagros en nombre de Jesús, no puede hablar al mismo tiempo mal de él. De una manera semejante dijo Moisés que la señal distintiva de los falsos milagros consistía en que condujeran á la idolatría (*Deut.*, XIII, 1 y sig.). Como quiera que sea, en la Antigua Alianza no puede considerarse como milagro verdadero lo que aleja de Dios, y en la Nueva Alianza lo que induce á dejar á Jesucristo (*Marc.*, XIII, 21. II *Tess.*, II, 8 11. *Apoc.*, XIII, 11 18) [3]. Luego ya no puede existir hoy duda razonable de que el Cristianismo es la religión verdadera. A quien excluya á Cristo de su religión, no le pueden ayudar los milagros.

Al milagro aparente se le debe oponer un milagro ma-

(1) *H. E.*, 5, 22.
(2) Tom., *S. th.*, 1, q. 114, a. 4.
(3) Pascal, *Pensées*, 2, 16, 2; Clem., *Hom.*, 2, 34; *Rec.*, 3, 52; 4, 21; Just., *Dial.*, 7; Tert., *De praescr.*, 44; Orig., *C. Cels.*, 1, 68; 2, 49; 3, 25; Schultz, *Alttestam. Theol.*, 271; Pesch, *Theol· Zeitfragen*, I, 1889, 123.

yor, el milagro verdadero. El verdadero debe ser siempre más poderoso que el falso. Esto, para el crítico imparcial sincero, no puede ser dudoso respecto á lo pasado, aunque sólo tenga presente lo relativo. La doctrina y la historia del Cristianismo ofrecen un argumento incontestable en favor de ello. La historia y la propagación de otras religiones importantes, aun las llamadas religiones universales, son, con respecto al Cristianismo, lo que los falsos milagros con respecto á los verdaderos, ya que vienen á confirmar la grandeza del Cristianismo, porque de la comparación aparece claramente que los hechos milagrosos del Cristianismo son los únicos dignos de la *idea de Dios*, los únicos aptos para darle gloria. Los antiguos apologistas hicieron resaltar por modo especial el carácter profético de Cristo, frente á los que ponían á la par los milagros de Apolonio y Apuleyo y los de Jesús. Decían que estos hombres habían sido profetas del paganismo sólo por contraposición al Cristianismo creciente. Pero dieron también importancia al carácter moral, y los falsos milagros, que como tales aparecen también en leyendas, fueron condenados como fantasmas.

34. **Los milagros del espiritismo.**—Lo mismo es aplicable á los milagros llamados del *espiritismo* y á los maravillosos fenómenos del hipnotismo, del magnetismo y del sonambulismo [1]. Cierto es que algunos efectos espiritistas son incontestables, pero probablemente han de explicarse por una afección especial del sistema nervioso de los mediums. En general, y á pesar de la gran difusión que el espiritismo y el ocultismo han tenido en Europa y América, los milagros del espiritismo son hechos teatrales, de naturaleza sospechosa, que pueden satisfacer, quizás, la curiosidad humana (suspensión libre de los cuerpos, aparición de espectros, mesas giratorias, movimiento de cuerpos sin

(1) Schneider, *Die neuere Geisterglaube*, ² 1885, 262; Haas, *Ueber Hypnotismus und Suggestion*, 1894; Schütz, *Der Hypnotismus*, 1897; Dippel, *Der neuere Spiritismus*, 1897; Coconnier, *L'hypnotisme français*, 1897; *Nat. u. Offenb*, 1897, 730; Wundt, *Phys. Psychol.*, II, ² 371; *Menschen-und Tierseele*, ² 354, *Phil. Stud.*, VIII, 1892, 1.

contacto), pero que en su origen y fin están muy lejos de la idea religiosa y moral. Quien los ponga á la par de los milagros bíblicos, y equipare la insulsa doctrina espiritista del más allá con la esperanza cristiana, es incapaz, prescindiendo de influencias demoníacas, de comprender los signos distintivos de la diversidad de ellos. Cuando vemos célebres empíricos de diversas naciones, tales como Crookes, Lombroso, Papebrook, Debrio y otros, acreditar con sus nombres los fenómenos maravillosos, y una sociedad científica (*Society of Psychial research*) proponerse como fin estos estudios, y dar fe á tales cosas, nos creemos con derecho para contrarrestar la burla de un Renán y de otros racionalistas remitiéndonos á tales efectos «extranaturales». Mas si existen realmente efectos «extranaturales», no es posible hablar ya *a priori* de la *imposibilidad del milagro*, ni negar la existencia de los «sobrenaturales». Sin embargo de ello, no podríamos aceptar anticipadamente para ambos casos un «trastorno de las leyes de la naturaleza, de los axiomas conocidos de la ciencia física». Cuerpos que pierden la gravedad, que se elevan en el aire, llamas que no queman, manos sin cuerpo que escriben, fantasmas que aparecen y hablan, y otras cosas misteriosas son sin duda muy á propósito para imponer silencio á la crítica de los milagros bíblicos; pero también están necesitadas de explicación (1), porque se hallan en evidente contradicción con las leyes inmutables de la naturaleza, en virtud de las cuales se combate el milagro. No obstante esto, hay razón para proceder con cierto escepticismo, y para no atribuirlo todo con tanta ligereza á influencias diabólicas (2).

Algo más clara está la cosa en los estados morbosos (histéricos, epilépticos), que conducen á los fenómenos llamados patológicos. Los antiguos conocieron ya una suges-

(1) Lescoeur, *La science et les faits surnaturels contemporains*, 1900. Véase lo que Tertuliano (*Apol.*, 23) dice de las cabıas y mesas profetizantes.

(2) Antonelli, *Lo Spiritismo*, 1902; *Civ. Catt.*, 6 Sept. 1902, 581; Hélot, *Le diable dans le Spiritisme*, 1899; *L'univ. cath.*, 1900, Febr.-Marzo: *S. Vincent de Paul et la Réforme catholique au XVII*e *siecle*, «*Rev. cath. des Eglises*», 1904, 365.

tión en el sueño. Los médicos explican también el hipnotismo como un sueño, en el cual el hombre se convierte en autómata, de tal suerte que sigue las sugestiones del hipnotizador. La producción del sueño hipnótico y sus efectos en el sistema nervioso, muestran cuán profunda es la causa de los fenómenos. La hipnosis es una neurosis ó enfermedad nerviosa de forma particular. El hipnotismo tiene mucha afinidad con el magnetismo animal. Verdad es que en todo esto hay algo de misterio, que induce á admitir una causa sobrenatural, pero no obstante esto, la obscuridad que se extiende sobre esta materia es muy grande. La excitabilidad nerviosa, el uso, la fe favorecen la influencia de las sugestiones en los mediums [1].

Bernheim en Nancy y Charcot en París (Salpetrière) hicieron de estos experimentos el objeto especial de sus estudios clínicos, y sus publicaciones tuvieron gran resonancia [2]. Ambos admiten curaciones milagrosas. «Los hechos (los milagros) existen, pero la explicación es errónea.» Charcot trata de explicarlos neurológicamente; Bernheim psicológicamente. Estos fenómenos han cambiado enteramente el punto de vista de los naturalistas; éstos los explicaban antes como supersticiones y embustes, mas ahora reconocen en verdad los hechos, sólo que lo explican todo naturalmente. La imaginación y la sugestión substituyen á la fe y á lo divino. Las rápidas curaciones de espasmos y parálisis, y aun del «cáncer», están en conexión, según Charcot, con el histerismo. Niega las curaciones «repentinas»; la curación de enfermedades agudas es, en general, menos observada. Bernheim explica también los milagros de Lourdes por la imaginación religiosa. Otros (Binet) tienen por imaginarias las enfermedades cu-

(1) Agust., *In Ioann. tr.*, 13, 17; Tom., *Comm. in Sent.*, IV, d. 49, q. 1; *De ver.*, 12, 3; 18, 3; Bernheim, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, [2] 1888; Gutberlet, *Apologetik*, II, 120; *Stimmen aus Maria-Laach*, 1890, cuad. 6-16.

(2) Charcot, *La foi qui guérit*, «*Rev. hebdom.*», 1892, 112; Charcot y Richter, *Les demoniaque dans l'art*, 1887; Regnard, *Maladies épidémiques de l'esprit*, 1887.

radas allí. Bernheim considera como imaginaria toda enfermedad nerviosa. Que la alucinación entra por mucho en esto, es indudable, y también ha de tenerse presente para formarse alguna idea de muchos fenómenos de brujería [1].

No ha de negarse que varias curaciones prodigiosas, especialmente si son repentinas y no ocurren por la acción sola de la palabra, tienen su causa en una disposición nerviosa, más intensificada por el sentimiento religioso. En las curaciones simpáticas y en algunas otras hoy en moda, cooperan también la fe y la confianza. Pero es imposible extender estas explicaciones á todos los milagros, y demostrar en este campo la existencia de leyes necesarias. Los milagros hipnóticos se contraen á reducidos límites, á ciertas personas, según métodos determinados, sin éxito seguro. Pero en cuanto, merced á ellos, se pone de manifiesto una antítesis profunda de causalidad, cuyas extraordinarias acciones y reacciones son capaces de alterar las condiciones del proceso normal, y, con ello, el resultado de algunas leyes naturales, los fenómenos del hipnotismo confirman las suposiciones naturales según las cuales se rige el milagro [2]. Adviértase, con todo, que esto es solamente una analogía que no es permitido utilizar para rechazar la causalidad divina y el contenido ideal del milagro sobrenatural.

Wundt y Janet explican estos fenómenos, que son muy afines al sueño, diciendo que sólo aparece suspendida una parte de las funciones que descansan durante el sueño. Ya el sonambulismo, dicen, ofrece un carácter afín á los estados hinópticos, cuya causa se halla probablemente en efectos centrales de inhibición sobre la corteza cerebral. En los sonámbulos y en los histéricos pueden producirse y dirigirse sueños, y suscitarse alucinaciones. Hasta se habla de cauterios sugestivos, de vesicatorios sugestivos, y aun los singulares fenómenos de los estigmatizados podrían

(1) Schneider, *Geisterglaube*, 75, 254, 386; Boissarie, *Die grossén Heilungen von Lourdes*, 1902; *Rev. Aug.*, 1904, 322 (Dr Berillon).

(2) E. Müller, *Nat. u. Wunder*, 57; Schneider, *l. c.*, 116, 468.

tener una causa semejante (1). También se verifica el desdoblamiento del yo. En la suicidiomanía actúan dos yos: en el espiritismo los mediums hablan y escriben á la vez, pero una de estas personalidades es ilusoria, es una falsa interpretación de los fenómenos de la conciencia. Por lo contrario, en el sonambulismo aparecen, en efecto, dos seres conscientes simultáneos y separados. El sonámbulo puede hablar y escribir una carta al mismo tiempo. Por este motivo, defiende Janet la psico-fisiología de la acusación de materialismo. Esta no es materialista ni espiritualista (Descartes, Malebranche, Bonnet, Lotze, Helmholtz, Wundt, «el jefe de la escuela», Fechner, Weber). Sólo puede exigirse que se prescinda de las demás cuestiones. Hay enfermedades de las facultades intelectuales y de la voluntad.

35. Doctrina y milagro.—En particular, es imposible explicar de esta manera algunos milagros bíblicos; es imposible atribuir á tal causa toda la obra del Cristianismo respecto á sus dogmas, á su moral y á su historia. Aquí puede decirse: la doctrina distingue los milagros, y los milagros distinguen la doctrina (2). «Así, pues, el esposo nos ha puesto sobre aviso—dice San Agustín,—para que no nos dejemos engañar por milagros. A veces el desertor teme también á los provinciales. Por consiguiente, mantengámonos en la unidad. Fuera de la unidad, cada uno es nada, aunque se obren milagros.» Ireneo dice, con Justino, que no habría creído ni al Señor, si hubiera proclamado un Dios distinto del autor y creador del mundo, el cual, al propio tiempo, nos conserva. Tampoco creería á los gnósticos, aunque hiciesen milagros. En vano sería desligar de esta concatenación la pura doctrina, dejar al

(1) Coconnier en substancia se adhiere. Kappes (*Nat. u. Offenb.*, 1898, 59) hubiera querido una distinción más precisa entre los sudores hipnóticos de sangre y los estigmas. Schütz se pronuncia contra los llamados «estigmas sangrientos». Sobre Coconnier, v. *Hist.-pol. Blätt.*, II, 1898, cuad. 6-8, contra el *Univ. cath.*, 1898, 161.

(2) Pascal, *Pensamientos*, 2, 16, 1; Shell, *Dogmatik*, I, 34, 112; *Relig. u. Offenb.*, [2] 283, 351; Blondel, *Histoire et Dogme*, 1904, 61.

descubierto el germen, y limpiar la esfera religiosa y moral de los milagros. Esto es tan imposible como representar la persona de Cristo como puramente humana y, no obstante esto, afirmar su origen divino. El milagro del Cristianismo está ligado tan íntimamente con la persona, octrina y legislación de Jesús, que ninguna clase de concesión al racionalismo puede ser de utilidad á la santa causa del Cristianismo. Puede uno contentarse fácilmente en lo que repecta á la cognoscibilidad de los hechos, pero también se puede ser demasiado exigente. Ambos extremos son igualmente perjudiciales. El tradicionalismo exige una interpretación profunda de la certeza histórica, pero resuelve casi toda la certeza ideal en la certeza histórica; por lo contrario, el ontologismo ensalza sobre todo la certeza metafísica, moral é ideal, pero abandona casi toda la certeza histórica. Ni los hechos solos, ni las ideas y especulaciones solas, pueden ofrecer una garantía segura al pensar religioso y al filosófico [1]. A. Filón observa respecto al horror de los modernos al milagro: «La atmósfera en la cual se ha sumergido la fe en los milagros, es el racionalismo.»—«Los ignorantes rechazan hoy sin pruebas los milagros, lo mismo que antes los habían aceptado sin pruebas.»—«El racionalismo no es el Cristianismo vencido, sino el reformado. Con estas palabras da á entender Lecky que el protestantismo desempeñó un momento este papel, pero que lo perdió el día en que se aferró á la doctrina insuficiente y deplorable de que los milagros habían cesado [2].» Pero si, aun admitiendo la perduración de los milagros, sólo se les concede una significación subjetiva, el milagro, en general, corre el riesgo de reducirse á nada. Que la Iglesia católica haya de naufragar en el concepto del milagro, y que «la profunda sima entre Catolicismo y ciencia, entre fe eclesiástica y progreso civilizador [3]» haya de quedar siempre abierta,

(1) Tom., *S. th.*, 1, q. 82, a. 1; *C. Gent.*, 1, 7; *De magistro*, q. 1, ad 13.
(2) *Rev. des Deux M.*, II, 1888, 60.
(3) Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 97.

puede afirmarse solamente en el caso de que la Iglesia ponga como norma el milagro, y la ciencia, la ley natural como barrera para Dios. «El milagro espiritual en la persona de Jesús» exige también una influencia en todos los hombres.

36. El Concilio Vaticano.—El *Concilio Vaticano* enseña: «Si alguien afirma que no pueden ocurrir milagros, y, por tanto, que todos, aun los contenidos en la Sagrada Escritura, han de relegarse á lo mítico y fabuloso; ó que los milagros nunca pueden conocerse con certeza, ni por ellos se puede demostrar convenientemente el origen de la religión cristiana, sea excomulgado [1].»

(1) *Sess.*, III, cap. 3, can. 4.

CAPITULO XVIII

Razón y Revelación

I. Criterios en pro de la Revelación inmediata.—1. San Agustín sobre los criterios de la Revelación.—2. La Revelación debe poderse conocer con certeza.—3. Criterios positivos y negativos.—4. Carácter religioso-moral de los órganos de la Revelación.—5. Testimonios de los Profetas.—6. Confirmación visible de la persuasión interior por medio de signos exteriores. La gloria de Dios es el fin de la misión.—7. El milagro como criterio exterior.—8. También Jesús se sirvió de este medio para la corroboración real y formalmente.—9. La obra de la voluntad en la fe en los milagros.—10. Se deduce una fuerza superior. Impotencia de los ídolos y de los sacerdotes de los ídolos.—11. Los milagros necesarios sólo al principio. Las profecías son un criterio universal externo. No reciben plena fuerza demostrativa sino después de la resurrección de Jesús. —12. Criterios internos. El contenido de la Revelación.—13. La doctrina y mandamientos de Jesús.—14. Predicación de la verdad entre los paganos.—15. Influencia en la voluntad y en el sentimiento.—16. Apelación de los Apologistas á la verdad del Evangelio.—17. Moral del Cristianismo. —18. Efecto de ella en los discípulos y en las comunidades apostólicas. II. Criterio para las generaciones posteriores—19. Criterios para el tiempo posterior. Para los judíos y los cristianos. Tradición apostólica. —20. Difusión del Cristianismo en la doctrina y en la vida.—21. La aceptación universal del Cristianismo es el mayor milagro.—22. Pero los milagros nunca han cesado enteramente.—23. Milagros en la Iglesia.—24. Lutero respecto á los milagros.—25. Apelación á los antiguos milagros entre los judíos, los Apóstoles y los creyentes.—26. Pero estos milagros no son obstáculos para la fe.—27. Presuponen la credibilidad de la Sagrada Escritura.—28. Certeza moral. Unión con profecías. Orígenes.—29. Importancia de la demostración de la profecía. III. Significación de los criterios.—30. Valor de estos criterios para la Apologética.—31. Ciencia y fe; fe natural y sobrenatural.—32. Definición eclesiástica contra el tradicionalismo. El Vaticano.

I. *Criterios en pro de la Revelación inmediata*

1. San Agustín sobre los criterios de la Revelación.—San Agustín escribe contra el maniqueo Fausto: «Así, pues, si ni la antigüedad de la autoridad de las Escrituras, ni el poder de los milagros, ni la santidad de las costumbres, ni la verdad de la razón, pueden ofrecernos una confirmación, retiraos lleno de confusión, y volveos

confesando que Cristo mismo es el redentor de todos los que creen en El; Cristo, cuyo nombre y cuya Iglesia aparecen en los tiempos presentes como los preanunciaron los tiempos pasados [1].» Con esto reconoció San Agustín, no sólo la necesidad de un acuerdo entre la fe y la razón, sino que mencionó también los *criterios*, mediante los cuales es cognoscible la verdad de la Revelación, y quedan indicados los motivos de la fe. Los divide en *externos* é *internos*, y en los primeros distingue las profecías y los milagros en cuanto demuestran á Cristo, y sus efectos en la Iglesia cristiana, igualmente preanunciada. Históricamente preceden las profecías y los milagros, pues la Revelación del Antiguo Testamento constituye la base del Cristianismo y está atestiguada por los milagros. Los efectos morales y los intelectuales en los individuos, se manifiestan pronto, y en la colectividad más tarde.

2. La Revelación debe poder conocerse con certeza.—Si el contenido de la Revelación contradijera á la razón humana, sería imposible, porque no pueden darse dos verdades contrarias; si fuera del todo inaccesible á la razón, faltaría al hombre toda posibilidad para formarse un juicio sobre su origen y su naturaleza Si todo lo que supera á la razón y al entendimiento fuera revelación divina, sería igualmente imposible su examen. Pero hemos visto que no ocurre ni lo uno ni lo otro. *La Revelación, como tal, ha de reconocerse con certeza*, tanto por los órganos de ella, como por aquellos de quienes procede mediatamente; de lo contrario no se consigue su objeto. Mas también debe poder distinguirse de otras inspiraciones que superan la fuerza de la mente humana. Porque hay ciertas creaciones del entendimiento humano y de la fantasía, que, en virtud de su genialidad, aparecen como algo divino en el más amplio sentido; y hay también influencias sobre la voluntad y la imaginación del hombre que son sobrehumanas, pero no divinas, ya que, aunque revestidas de un

(1) *C. Faust. Man.*, 13, 6; *De Gent. ad lit.*, 8, 1, 1; Pascal, *Pensamientos*, 2, 16, 9; Schmid, *Apologetik*, 167, 180.

nimbo de luz, son obras del abismo tenebroso. ¿Cómo procederá el hombre para conocer lo que viene de Dios y lo que procede de sugestión de otros ó de su propia fantasía? ¿Quién se atreverá á afirmar que conoce íntimamente y sin duda alguna su propio interior?

Y, sin embargo de ello, tal prueba es tanto más necesaria, cuanto más importa saber cómo debe conducirse el hombre con respecto á la Revelación. No se trata de una verdad abstracta, sino de una doctrina que conduce á la salvación, de una oposición que precipita al alma en el infierno. El bien ó el dolor eterno, toda la vida, depende de ello. La historia entera de la especie humana está influída por la Revelación; el judaísmo preparó el mundo para Cristo por medio de la Revelación: hace más de 1900 años que el Cristianismo difunde por toda la tierra los benditos efectos de la Revelación. ¿Quién será tan indiferente, quién tan privado de conciencia, que, por soberbia ó desprecio, ignore este gravísimo acontecimiento de la historia del género humano? No basta aquí apelar, contra la fe autoritaria, á la libertad de la razón, á la inmanencia de Dios en la razón humana, pues aun la «teandria» del Cristianismo tiene fundamentos históricos y sobrenaturales.

3. Criterios positivos y negativos.—Las palabras de San Juan: «Distinguid los espíritus, si son de Dios» (I *Juan*, IV, 1) [1], invitan al examen de igual manera á los *órganos de la Revelación* que á los *creyentes*. Porque al lado del enviado de Dios, Moisés, había sacerdotes y hechiceros egipcios; al lado de los verdaderos Profetas, había falsos profetas; al lado de Cristo, no faltaban anticristos [2]. Las religiones paganas exigían fe como la Revelación del Antiguo Testamento; el judaísmo disputa al Cristianismo la posesión de la verdadera Revelación. Al lado de la Iglesia verdadera, hay falsas iglesias y sectas, y todas ellas

(1) V. *Ecl.*, XIX, 4; *Hech.*, XIV, 11; XVII, 11; *I Ped.*, III, 16, *II Ped.*, I, 19; *I Cor.*, XII, 10; *II Cor.*, XIII, 5; *I Tes.*, V, 20, 21.
(2) *Deut.*, XVIII, 18.

afirman que poseen la pura Revelación. Así como las sombras siguen á la luz, también el error sigue á la verdad y la superstición á la fe. Satanás se transforma á sí mismo en ángel de luz. No es siempre fácil distinguir entre apariencia y esencia, entre corteza y núcleo. El entusiasmo y el fanatismo tienen con frecuencia falaces semejanzas con la exaltación por lo bueno, lo verdadero y lo bello. Hay, pues, una Revelación divina; luego debe haber también criterios y caracteres seguros é inequívocos por los cuales pueda reconocerse como tal. Dios debe haber procurado también que su Revelación obre la salvación del hombre racional y libre (1); no podía dejarla sin garantía.

Contra la reivindicación de la Revelación divina por los cristianos, objetó Celso que todas las religiones se refieren á Dios. Nosotros necesitamos, en efecto—opina el Crisóstomo,—sabiduría espiritual para distinguir lo espiritual y ver lo oculto. Pero si esto es cosa de la Revelación, entonces se hace superfluo todo examen por conclusiones de la razón, pues quien haya alcanzado el exacto conocimiento de Dios, no dudará ya y dirá lo que es imposible ó posible. En efecto, si nosotros conocemos á Dios de una manera conveniente, por medio de lo que debemos conocerlo, por medio del Espíritu mismo, no dudaremos ya de nada (*Efes.*, I, 17). Mas esto presupone la fe en la Revelación. Yo necesito argumentos racionales para sojuzgar mi razón—replica Rousseau.

Así como nadie creería en Dios, si los preámbulos de la fe no se nos dieran en el conocimiento natural de Dios, así también nadie creería en la verdad revelada, si no viese por algún motivo que merece ser creída (2). No es la verdad sobrenatural la que ha de demostrarse por los criterios, pero sí la *veracidad* del que proclama la verdad; por tal modo se da indirectamente una garantía exterior

(1) Oríg., *C. Cels.*, 3, 14; 5, 25; Agust., *De util. cred.*, 16.
(2) Tom., *S. th.*, 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2. V. los textos de los Padre según Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 324, 582; Steude, *Der Beweis für die Warhrheit des Christentums*, 1902, 29. Sobre la potencia obediencial como innata capacidad de lo sobrenatural, v. Schmid, *Apologetik*, 190, 226.

á la verdad misma. El *hecho* de la periódica revelación debe sostenerse ante todas cosas [1]. Lo demás viene por sí mismo fácilmente. «Verdades históricas casuales nunca serán la prueba de verdades racionales necesarias,» objeta Lessing; pero aquí no se trata ni del acaso ni de la prueba de verdades racionales [2]. Los hechos sobrenaturales no pueden demostrarse de igual manera y con la misma evidencia que los naturales; pero basta con demostrar que son hechos reales de la historia, no hechos naturales, ni producidos por un poder maligno.

Así, pues, no se trata de ensalzar el hecho de la Revelación por simple experiencia racional ni demostrar la verdad del Cristianismo como mera *verdad* de *razón*, porque de este modo la Revelación sobrenatural se encerraría en el círculo de los conocimientos naturales y se admitiría el principio del racionalismo. La cuestión sólo puede consistir en exponer de manera clara y racional los signos exteriores é interiores que hablan en favor de los hechos sobrenaturales y de la verdad revelada, y demostrar que la Revelación, no sólo no puede ser tildada de *imposible* é *irracional*, sino que, respecto de la ciencia y del querer, se muestra más *racional* que la negación de ella, y es la única y verdadera clave de aquello que anhelan la inteligencia y la voluntad sin poder conseguirlo. De este modo se prepara el terreno á la fe, rechazando *negativamente* el prejuicio y dejando aparecer *positivamente* la Revelación ante la inteligencia y el corazón del hombre.

Pero la reflexión necesita tanto más de argumentos objetivos, cuanto la moderna *teoría del conocimiento* atribuye todo saber á hechos subjetivos, y quiere igualmente representar la fe como una creencia basada en tales motivos [3]. La experiencia religiosa, dicen, debe ofrecer garantía á los hechos objetivos de la salvación, y la

(1) Pío IX, *Qui pluribus*, 9 Nov. 1846.

(2) Harnack, *Das Christentum und die Geschichte: Reden und Aufsätze*, II, 4.

(3) Drey, *Apologie*, I, 284, 306; Denzinger, *l. c.*, I, 148, 192; II, 13, 579. V. K. Fischer, *Bacon*, 446, 543.

manifestación del espíritu y de la fuerza en la predicación, por medio de testimonios personales, debe sustituir la argumentación científica [1]. La ciencia no debe referirse á la autoridad de una revelación, sino que, por lo contrario, puede juzgarse y medirse el contenido según el ideal religioso. Bayle mostró ya el resultado de este método, cuando trataba de señalar teórica y prácticamente la sin razón de la fe, que Bacón afirmó sencillamente. Hobbes compara los misterios divinos con las píldoras, las cuales no deben masticarse, sino que hay que tragarlas enteras. Espinosa pone en irreconciliable antítesis la religión y la filosofía. Todos admiten por criterio la revelación natural de la razón.

4. Carácter religioso-moral de los órganos de la Revelación.—Los *órganos de la Revelación* deben estar en disposición de reconocer como tal la voz de Dios, que les habla interiormente ó en externa visión (teofanía), y deben saber interpretar sus propias visiones. ¿En qué han de reconocer esta voz? ¿Cómo la distinguirán de las voces de la razón y de la fantasía? El peligro de errar es tanto mayor, cuanto más aspira el hombre de profunda piedad á ponerse en relación con su Dios y á persuadirse de que Dios está cerca de él. ¿Quién, en los grandes genios religiosos, se atrevería á tomarlo todo como alucinación ó falacia, ó todo como superior verdad? Pero la Revelación fué manifestada, por lo regular, á *hombres religiosos* y *creyentes*. Cierto que las revelaciones son independientes de la índole moral y del carácter oficial de los órganos; pero bien se comprende, y la historia de la Revelación lo confirma, que Dios eligió con predilección órganos apropiados. Los Patriarcas, Moisés y los Profetas, no siempre aparecen como grandes héroes del espíritu, pero siempre como hombres religiosos, muy celosos de la gloria de Dios. La excepción de Balaam (y Jonás) para algunas profecías, confirma la

(1) Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter*, 1899, 27, 58; Dorner, *Religionsphilos.*, 381. V. Schell, *Religion*, 263.

regla, pues ellos se vieron obligados contra su voluntad á publicar la palabra de Dios. Caifás y Nabucodonosor sólo ocasionalmente fueron profetas [1]. Pues cuando ellos afirman que oyeron claramente la voz de Dios, ¿fueron quizás movidos sólo por su entusiasmo religioso?

Mas por otra parte, precisamente su *carácter religioso*, su *profundo respeto á la palabra y al mandato divino*, debía preservarlos de semejante alucinación. Conocían ellos muy bien el estado ordinario de su propia conciencia religiosa. Luego si cuentan, si anuncian solemnemente ante todo el pueblo, amonestando, amenazando y castigando (*Hebr.*, XI, 32 y sigs.), que el Señor cautivó su ánimo, y lo que les dijo, no sólo debían estar convencidos personalmente de ello, sino que habían de poseer también medios inequívocos para demostrar que Dios se les había revelado de una manera extraordinaria. De lo contrario, ¿de dónde hubieran sacado alientos para cumplir su poco agradable misión de anunciar las amenazas de Dios? Un sentimiento de la necesidad divina debió sostener á los verdaderos Profetas. «Ruge el león, y ¿quién no se amedranta? Habla el Señor, y ¿quién no profetiza?» A causa de este poderoso impulso de manifestación, se dice que la Revelación es una carga que pesa sobre los Profetas (*Jer.*, XXIII, 33. *Ezeq.*, XII, 10.)

5. Testimonios de los Profetas.—Jeremías se resiste á aceptar el encargo de Dios, y dice al Señor: «¡Ah, Señor Dios! ved que no sé hablar, porque soy un muchacho.» Y el Señor le responde: «No digas, muchacho soy. Porque á todo lo que te envíe, irás, y todo lo que te encomiende, hablarás. No temas de ellos, porque contigo estoy yo para librarte, dice el Señor» (I, 6 y sigs.; véase XXII, 25 y sigs.). Jonás recibió el encargo de ir á Nínive para anunciar los juicios divinos. Se levantó para huir á Tarso de la presencia

(1) *Const. ap.*, 8, 2; Oríg., *C. Cels.*, 5, 42; Basil., *In Is.*, 3, 4; Guttmann, *Das Verhältniss des Thomas von Aquin zu Moses Maim.*, 77; Espinosa, *Theol.-pol. Trakt.*, 2, 59, 291; Schell, *Religion*, 391; Leitner, *Die proph. Inspir.*, 10.

del Señor. Amós se alaba de haber sido guiado por el espíritu de Dios desde su rebaño hasta el teatro de su actividad, hasta Bethel, donde delante del sacerdote reprendió los pecados del pueblo y de su rey. ¿Cabe aquí dudar de la posibilidad de la distinción? ¿Por ventura puede ir tan lejos la fanática ilusión propia?

Los que menos pueden afirmar esto son precisamente los que oponen el puro monoteísmo y la interpretación profundamente moral de los Profetas, al estado anterior de la religión. Porque una forma tan categórica, aun para los orientales, que tanto gustan de exteriorizar lo interior, no sería ya una acomodación permitida ni una expresión simbólica; no, sería un engaño consciente, intencionado, una apelación á la palabra divina, al mandato de Dios, cuando en realidad era sólo el propio espíritu el que hablaba, sólo la propia voluntad la que imperaba. Aun la *redacción escrita* de sus revelaciones, la atribuyen los Profetas á un mandato directo de Dios. Luego quien no dude de su buena voluntad, ha de admitir como sincero su convencimiento de que habían recibido divinas revelaciones. Por este motivo, aun los teólogos racionalistas (Reuss, Pfleiderer y otros) reconocen que los Profetas ni usaban frases huecas, ni eran víctimas de sus propias alucinaciones, cuando, con el claro, firme y vivo convencimiento de su elevada misión, aparecían ante el pueblo, cuando se referían al espíritu de Dios, que los movía, cuando empezaban sus predicaciones con las palabras llenas de convicción: «Esto dice el Señor.» Admiten que no fué su propia especulación el manantial productor de sus pronósticos, sino que se sentían sobrecogidos de un poder superior que superaba su propia fuerza y evitaba todo obstáculo. Así, tenían conciencia del momentáneo influjo de Dios (II *Rey.*, IV, 27. *Is.*, XXII, 11. *Ezeq.*, III, 15), aun cuando también la vocación al oficio profético les confiría algo relativamente estable. Así como el hombre sabe generalmente distinguir entre la inspiración externa y la formación subjetiva del pensamiento, así tambien los Pro-

fetas distingían sus deseos subjetivos de las sugestiones del Espíritu Santo (*Hab.*, I, 2. II *Sam.*, VII, *Jer.*, XX). Y puesto que tuvieron que luchar con falsos profetas, viéronse obligados á usar una crítica que excluía toda alucinación. (*Ezeq.*, XIII, 2 y sig., *Jer.*, XXVI, 16) (1). Con la Revelación, recibían también, mediante la luz superior, el testimonio sobre el origen divino de ella.

6. Confirmación visible de la persuasión interior por medio de signos exteriores. La gloria de Dios es el fin de la misión.—Por lo regular, á los órganos de la Revelación nunca les faltaba el *momento exterior, la confirmación visible*, «señal» del convencimiento interior. El modo mismo y la forma con que alguno era llamado al oficio profético ó apostólico, era ya á propósito para dar una seguridad visible de la interior iluminación. Mas también la *fuerza sobrenatural* que Dios confirió á los Profetas (Moisés, Elías, Eliseo), hubo de servirles para demostrar la verdad de la revelación interior. Los Profetas del siglo VIII no dan particular importancia al milagro; pero formaban ya parte de una larga serie de profetas, cuya tradición y actividad comunes eran garantía de su misión. Con especial evidencia se manifiesta la Revelación en los Apóstoles, ya que éstos recibieron la misión y el mandamiento del Hombre-Dios, cuyas enseñanzas oyeron y cuyos milagros vieron. Con señales visibles fueron llenos del Espíritu Santo é iniciados en su vocación. El Apóstol San Pablo fué convertido por una aparición exterior y elegido para predicar á los gentiles. El y los primeros apóstoles confirmaron sus predicaciones con la manifestación de la virtud y del Espíritu Santo. Dada tal unión de ambos elementos, esto es, la confortación espiritual y moral y la colación de la potestad para ejecutar cosas extraordinarias en el orden espiritual y físico, ningún profeta, ningún apóstol, podía engañarse, ya que puede decirse con el ciego

(1) König, *Neue Kirch. Zeitschr.*, 1896, 124; *Der Offenbarungsbegriff des A. T.*, 1893; Leitner, *Inspiration*, 15, 35; Wellhausen, *Isr. u. jüd Gesch.*,[5] 148.

de nacimiento en el Evangelio: «Nunca se ha oído que uno haya abierto los ojos de un ciego de nacimiento. Pero nosotros sabemos que Dios no oye á los pecadores.»

Bien pueden obrarse milagros en *nombre de Jesús* por personas que no son discípulos suyos; pero como quiera que sea, estos hombres deben obrar para *gloria de Dios*, y afianzar el ennoblecimiento espiritual y moral del hombre. Los falsos profetas no persiguieron este fin, y si pudieron engañarse algún tiempo sobre esto, debió instruirlos pronto el resultado. La historia de Elías y la de los sacerdotes de Baal, ofrece un ejemplo muy instructivo. Algunas contestaciones de los Profetas no derivadas directamente de la inspiración divina, sólo podrían tener lejana conexión con este fin; por tanto, debían ser corregidas por medio de una revelación propiamente dicha. Así explica San Gregorio la contestación de Nathán (II *Sam.*, VII, 1) como profecía suya propia, nacida de la gran práctica en vaticinar. Pero porque los Profetas eran santos, se culparon á sí mismos, después de amaestrados por el Espíritu Santo [1].

Jesús mismo se defiende de la acusación de que tenía un demonio con las palabras: «Yo no tengo demonio, mas honro á mi Padre y vosotros le habéis deshonrado. Yo no busco mi gloria, pero hay uno que la busca y juzga» *(Juan*, VIII, 49 y sig.): «Si yo me glorifico á mí mismo, mi gloria nada es. El Padre es quien me glorifica» *(Ibid.*, VIII, 54). «No recibo gloria de hombres» *(Ibid.*, V, 41). Cuando en Efeso, ciertos exorcistas quisieron expulsar, en nombre de Jesús, que Pablo predicaba, los malos espíritus, el espíritu maligno les contestó: «Conozco á Jesús, y sé quién es Pablo, mas vosotros ¿quién sois?» (*Hech.*, XIX, 15). La razón enseña que los Profetas del Altísimo debían ser tales, que, frente á ellos, la constancia de Antístenes y la austeridad de Crates y de Diógenes, son como juego de niños. Por causa de la verdad y de la libertad en enseñar lo verda-

(1) Greg., *I. In Ez.*, 1, 16; Tom., *S. th.*, 2, 2, q. 171, a. 5; Riehm, *Handwörterbuch*, II, 1236; Schenkel, *Bibel-Lexicon*, IV, 607.

dero, fueron apedreados (*Heb.*, XI, 37) [1]. Considérese la vida de Moisés, de Jeremías, de Isaías, de Daniel y otros. Por eso no hacemos caso alguno de los oráculos paganos, pero admiramos á los profetas de Judea, porque vemos que la vida austera y fuerte de aquellos hombres era digna del Espíritu Santo, que nada tiene de común con las adivinaciones de los demonios.

II. *Criterios para la Revelación mediata*

A. *Criterios para los contemporáneos* (exteriores é interiores).

7. El milagro como criterio exterior.—Ya hemos observado antes que la revelación de *verdades históricas relativas á la salvación*, fué hecha á determinados órganos con el fin de que las comunicaran á otros. Es cosa conforme con el concepto teístico de la divinidad no manifestarse inmediata é interiormente á todos los hombres, porque de lo contrario, podrían originarse errores panteístas y místicos. Dios obra en todas partes por medio de causas segundas, y también en la esfera sobrenatural se vale de medios naturales para la ejecución de sus designios, cuando no es absolutamente necesaria su intervención milagrosa. Así también, en la Revelación elige los instrumentos que deben comunicar su verdad y su gracia al pueblo entero ó á todo el linaje humano. Como en Adán se concedió la gracia á todos los hombres, aunque se perdió después, del mismo modo en el segundo Adán se concedió de nuevo la gracia y la verdad á toda la especie humana. Al hombre vulgar se le dió por este medio una garantía exterior, como corresponde al ser racional y material, ya que los medios externos son á la vez á propósito para juntar á la sociedad en consorcio religioso y poner á la vista de todos los fines comunes.

Cuanto más íntima era la convicción de los Profetas

(1) Oríg., *C. Cels.*, I, 48, 52.

respecto á su misión divina, más fácil les debió ser *convencer á los demás de ello.* Los mismos medios que producían su propia persuasión, eran también útiles para acreditar cuanto iban predicando. Para ello necesitaban medios tanto más eficaces, cuanto más ingrata era su misión y más encarnizada la guerra que les hacían los falsos profetas, los cuales adulaban las concupiscencias del pueblo. Ya hemos mencionado el ejemplo de Moisés, á quien dió Dios la *potestad de obrar milagros*, para que pudiera sostenerse en presencia de los judíos y de los faraones. En la vida de los Profetas hallamos también signos semejantes. En Israel era evidente la convicción de que los Profetas, como enviados de Dios, participaban de la fuerza divina que dirige el mundo, y, por tanto, qué obra milagros (*Salm.* XCIV, 8-11. *Hebr.*, III, 9). La oposición contra ellos no implicaba, por lo regular, la duda en su misión divina, sino los reproches y castigos que predicaban.

Este *criterio externo de la Revelación por los milagros* es tan general, que todas las religiones paganas, sin excluir las heréticas (1), apelaron á los milagros. El ejercicio de esta virtud en lo material y corporal, aparece como demostración de la soberanía objetiva sobre todo lo creado, y casi como obra paralela á la creación. Si se consideran en abstracto, las operaciones espirituales y los efectos de la gracia son de especie superior; no obstante esto, dada la naturaleza del hombre sensible no menos que racional, la eficacia de la demostración procede en orden inverso, porque el hecho que cae bajo los sentidos le da mayor certeza y fe más segura.

8. También Jesús se sirvió de este medio para la corroboración real y formalmente.—El mismo Jesús hubo de emprender este camino para acreditar sus nuevas predicaciones. Puesto que el Hijo de Dios se había hecho hombre, érale preciso, para vivir entre los hombres é ins-

(1) Tert., *De praescript.*, 44; *Doct. ap.*, 11, 8; Ps. Just., *Confut. dogm. Arist.* (*Otto*, III, 1, 111); Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 324; Kleutgen, *Theol.*, IV, [2] 338, 444.

truirlos, revestir lo divino con el velo de lo humano, y confirmar con signos externos su propia doctrina. Así como en la encarnación se había humillado hasta igualarse con la humanidad pecadora, así también, obrando milagros, quiso adaptarse á la inteligencia de los hombres, para elevarlos, mediante lo sensible, á lo suprasensible, á lo divino. Por este motivo, á los incrédulos judíos y á los escribas y fariseos, sus enemigos, que lo calumniaban como enemigo de la ley y de Dios, daba por demostración de sus palabras sus propias obras: «Si no queréis creer mis palabras, creed á mis obras [1].» Aunque ha de darse á «las obras» un sentido más general, los milagros constituyen una parte esencial de ellas. A los enviados del Bautista les puso á la vista sus milagros, y en la sepultura de Lázaro ruega al Padre, no porque dudase de ser oído, sino por el pueblo que estaba alrededor, «para que crean que tú me has enviado» (*Juan*, XI, 62). De las obras sobrehumanas de Jesús infiere Nicodemo que es un Maestro enviado de Dios (*Ibid.*, III, 2). Muchos creyeron en El, porque habían visto lo que hacía (*Ibid.*, XI, 45) [2]. Los judíos se maravillaban de sus nuevas doctrinas, «porque El manda con imperio á los espíritus malignos, y éstos le obedecen» (*Marc.*, I, 27). El Apóstol San Juan resume la obra de Jesús ante los judíos, en estas palabras: «Aunque había hecho á presencia de ellos tantos milagros, no creían en él» (XII, 37).

También para los *discípulos* eran los milagros un motivo de fe (*Ibid.*, II, 11). Otros muchos milagros hacía Jesús en presencia de ellos, para despertar y robustecer la fe (*Ibid.*, XX, 30). Pero únicamente quedaron enteramente convencidos cuando vieron la realidad de la Resurrección (*Ibid.*, XX, 28). Tanta importancia para la fe y para la obra de la redención concedía Jesús á los milagros, que

(1) *Juan*, VIII, 28; X, 37, 38; XIV, 11; XV, 24.

(2) V. una colección en Denzinger, *l. c.*, II, 328; Pascal, *Pensamientos*, 2, 16, 2; Warmuth, *Wissen und Glauben bei Pascal*, 1903, 51. San Agustín insiste mucho en esto (*De util. cred.*, 14, 32; 16, 34. Citado también en la encicl. *Providentissimus*, 1903).

en su discurso de despedida, dijo: «Si no hubiese hecho entre ellos obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado; mas ahora, ya las han visto y me aborrecen á mí y á mi Padre» (*Ibid.*, XV, 24). Este pasaje es muy significativo, especialmente comparado con el versículo 22: «Si no hubiera venido ni les hubiera hablado, no tendrían pecado; mas ahora no tienen excusa de su pecado.» Por este motivo opina Renán que Jesús debió aplicar medios menos puros para ejecutar algo. «¿Hubiera convertido al mundo sin milagros?... Jesús, hijo de Sirach, y Hillel expusieron aforismos casi tan (?) sublimes como Jesús. Sin embargo de ello, no se tiene á Hillel como fundador del Cristianismo. En la moral, como en el arte, hablar es nada, hacer lo es todo... La palma pertenece al que es poderoso en la palabra y en la acción [1].» Pero los milagros solamente son medios menos puros cuando no se cree en ellos. «El que quiera suprimir los párrocos de las iglesias, primero debe quitar los milagros de la religión»; así se expresa Strauss.

Jesús tuvo también *formalmente* á la vista en su argumentación esta manera sensible de concebir de los hombres, de los judíos. Cuando los escribas se mostraron escandalizados por el perdón de los pecados que Jesús había prometido al paralítico, porque sólo Dios puede perdonarlos, les habló así Jesús: «¿Por qué pensáis eso dentro de vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Perdonados te son tus pecados, ó decirle: Levántate, toma tu camilla, y anda? Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra de perdonar los pecados, dice al paralítico: A ti te digo: levántate, toma tu camilla, y vete á tu casa. Y se levantó, y tomando su camilla, se fué á vista de todos, de manera que se maravillaron y alabaron á Dios diciendo: Nunca tal cosa vimos» (*Marc.*, II, 8 y sigs.). Es verdad que Jesús, al tentador y á los fariseos, les negó un signo del cielo (*Mat.*, XII, 38 y sigs. *Luc.*, XI, 16, 29 y sig.), no porque creyese que le

(1) *Vie de Jésus Christ*, 1863, 61; Strauss, *Leben Jesu*, 1864, 18; Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 51.

faltaba potestad para ello, quien después dejó tal poder á la fe en el reino de los cielos, ni porque tuviese por vil la demostración sacada de los milagros, sino para rechazar la frívola tentación. El pasaje, dudoso para la crítica, sobre las señales del cielo y de los tiempos (*Mat.*, XVI, 2, 3), interpreta rectamente el fin (véase *Juan*, VI, 30 y sigs.). La disputa sobre la expulsión de los demonios por obra de Belcebú, deja reconocer claramente la malignidad de los fariseos. Tales gentes no hubieran creído, mejor dicho, no creyeron, aunque uno de los muertos resucitó (*Luc.*, XVI, 31). También San Pablo reconoce la importancia de la demostración cuando defiende así su obra: «Puesto que en nada fuí inferior á los más excelentes Apóstoles, aunque yo nada soy. No obstante esto, las señales de mi Apostolado fueron hechas sobre vosotros en toda paciencia en milagros, prodigios y virtudes. ¿Qué es en lo que vosotros habéis sido inferiores á las otras Iglesias, sino en que yo mismo no os fuí de gravamen?» (II *Cor.*, XII, 11 y sigs.; véase *Rom.*, XV, 19. *Gal.*, III, 5. I *Tes.*, I, 5. *Hebr.*, II, 4).

9. La obra de la voluntad en la fe en los milagros. —Pero esta conducta de los judíos demuestra que el criterio de los milagros tampoco para los *oyentes* y *espectadores* es enteramente independiente de la *voluntad*. El milagro no es sólo una señal tangible, sino también un hecho sobrenatural, y si como signo se dirige á la razón y á la voluntad del espectador, como hecho sobrenatural exige la fe. Mas la fe es obra de la gracia divina y del libre albedrío. Nadie va á Jesús, si el Padre no le guía. El reconocer en estos hechos verdaderos milagros, es una creencia libre, es una convicción personal. Por este motivo, parecería que estos argumentos apologéticos son solamente motivos para persuadir, no verdaderas demostraciones (1). Parece que nos movemos en un círculo, aunque no en un círculo vicioso, porque el último fundamento de este conocimiento, como

(1) V. Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1860, 291, 313; *Einl.*, 226. Al contrario, Schmid, *Wissenschaft Richt.*, 55, 251; *Apologetik*, 99, 117. Esta cuestión tiene gran importancia en el loysismo.

todo fundamento de la fe, es incomprensible, es obra de la gracia [1]. El principio de la fe es el principio absoluto del conocimiento en la nueva vida santa, es la regeneración del hombre por Dios.

Así parece, pero, en verdad, el hecho, especialmente en cuanto concierne á los milagros, es bastante distinto. Puede distinguirse, en efecto, con la Teología posterior, entre fe humana y fe divina. La fe en los milagros es diferente de la fe religiosa. Se apoya en el testimonio de testigos oculares. Por lo menos según la naturaleza del hecho, si no siempre en orden del tiempo, la demostración apologética del hecho de la Revelación sobrenatural precede á esta misma fe. En la mayor parte de los creyentes se cumple esto inadvertidamente; pero en aquellos que llegan á la fe en edad madura, se realiza conscientemente. La vida de muchos Padres de la Iglesia puede confirmarlo: «Sin estos milagros, no habrían encontrado fe ni Jesús ni los Apóstoles, ni se hubiera fundado ni propagado el Cristianismo [2].» San Agustín demuestra con el Evangelio de Juan, que si Jesús obró tantos milagros fué con el fin de establecer la fe. «Con milagros alcanzó autoridad, con la autoridad mereció fe, con la fe atrajo hacia sí las multitudes, con las multitudes conquistó el siglo, con el siglo consolidó la religión.» «Cuando en un pueblo ó en una masa de pueblos, ha tomado carta de naturaleza cierta manera de contemplar las cosas divinas, encadena á los hombres con tal fuerza, que todo cambio *esencial* para mejorar, es decir, el paso de la mentira á la verdad, se considera como imposible sin una intervención superior y externa. Si Jesús no hubiera obrado nada maravilloso, si la actividad de los Apóstoles no hubiera ido acompañada de milagros, si no se hubiese transmitido á sus discípulos la fuerza divina para ejecutar prodigios, el Evangelio no hubiera triunfa-

(1) Contra la «teoría del círculo», v. Gutberlet, II, 299 (con Lugo). Al contrario, Glossner, *Jahrb. f. Phil.*, 1894, 292, citando el Tridentino sobre la fe en la justificación.

(2) Oríg., *C. Cels.*, 1, 46, 52; 3, 25, 39; Agust., *De util. cred.*, 1, 14, 32. V. también Scheeben, *Dogmatik*, III, 698; I, 315.

do jamás del paganismo grecoromano. El error había entrado en posesión de derechos que sólo pertenecen á la verdad, y el hombre, que por razón de todo su ser está obligado á tomar el culto de la vida social, en la que está colocado, como la expresión fiel, como la imagen correspondiente de la verdad religiosa, tal como es en sí, necesitaba pruebas externas y extraordinarias para el nuevo orden de cosas, y tales que durasen hasta que este orden se hubiese consolidado en una gran colectividad [1].»

10. Se deduce una gran fuerza superior. La impotencia de los ídolos y de los sacerdotes de los ídolos. —Bienaventurados son, en verdad, los que no ven, y, sin embargo de ello, creen; la fe por causa de las palabras de Jesús ha de estimarse más que la fe por causa de los milagros (*Juan*, IV, 39 y sigs.) [2]; pero es preciso tomar al hombre tal como está dotado por la naturaleza y como se ha formado por la historia y por la educación. La verdadera y entera fe en el Mesías, no fué producto de la reflexión humana y del convencimiento externo, sino obra de la gracia y de la revelación divinas (*Mat.*, XVI, 17); mas también esta eficacia de la gracia se valió de la educación para preparar para la fe. También los Apóstoles llegaron paulatinamente á la cumbre de la fe. Para ellos y para los creyentes, la venida milagrosa del Espíritu Santo, primeramente en la fiesta de Pentecostés, era á la vez una prueba de la fe. También los dones de la gracia confirmaron en lo sucesivo sus predicaciones. «Y ellos salieron y predicaron en todas partes, obrando el Señor con ellos y confirmando su doctrina con los milagros que la acompañaban» (*Marc.*, XVI, 20).

Deducir de un milagro la existencia de una potestad superior y la veracidad del taumaturgo, es cosa tan legítima como deducir del mundo visible la existencia del

---

(1) Möhler, *Symbolik*, 343. V. Tom., *C. Gent.*, I, 9.

(2) V. *Juan*, XX, 9; *I Ped.*, I, 7-8; *II Ped.*, I, 19; *Hebr.*, XI, 1; *I Cor.*, I, 22; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 320; Harnack, *Wessen*, 19; Schell, *Christus*, 100.

Creador invisible. Todavía es mucho más apremiante, porque la demostración procede de hechos sobrenaturales y extraordinarios [1]. «Así como el hombre por la fuerza de la razón natural, mediante efectos naturales, puede lograr algún conocimiento de Dios, así también, mediante algunos efectos sobrenaturales, que son los llamados milagros, obtiene cierto conocimiento sobrenatural de las cosas que deben creerse [2].»

En lo substancial tampoco los *Israelitas* tuvieron duda sobre la justicia de este criterio, cuando ante ellos se verificaban milagros (*Deut.*, IV, 32). Su fe en falsos profetas provenía más bien de la mala voluntad y de la mala conciencia. La palabra cariñosa de los falsos profetas halló en sus sensibles corazones más fácil entrada que las austeras, conminatorias y justicieras palabras de los profetas enviados por Dios. Aun en presencia de Faraón, se dió á conocer Moisés con milagros como enviado divino, si bien las delicias del poder y el orgullo de la soberanía impedían la sumisión á los mandatos de Dios. La Escritura expresa este pensamiento diciendo que Dios había endurecido el corazón de Faraón. Esta misma explicación dan de la desobediencia del pueblo los Profetas, como la dan los Evangelistas, de la incredulidad obstinada que Jesús halló en Judea. Estos hechos históricos podrían despertar la duda de si los milagros fueron, en general, tal como se describen, ó á lo menos si tienen la importancia que como criterio de la Revelación se les atribuye, si no se conociera demasiado la fuerza de la costumbre y la profundidad de la maldad humana. Enseña la experiencia diaria que ocurrencias extraordinarias y duros golpes del destino pueden conmover y sacudir al hombre en lo más íntimo de su ser, ó bien, endurecerlo y hacerlo insensible. Lo que á unos edifica, enoja á otros (*Mat.*, XI, 18 y sig.) ¿Cómo

(1) Tom., *3 Sent. d.*, 24, a. 2 ad 4; *Quaest. disp. de fide art.*, 10; *C. Gent.*, 1, 6, 9; *S. th.*, 2, 2, q. 2, a. 9; Schmid, *Wissenschaft Richt.*, 250; Denzinger, *l. c.*, I, 139; II, 319, 487; Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gottesverk*, 1903, 143.

(2) Tom., *S. th.*, 2, 2, q. 178, a. 1; Ottiger, *Theol. fund.*, 255.

maravillarse, pues, de que la eficacia de los milagros tropezara frecuentemente con los mismos obstáculos? (1) Los judíos dirigieron al Señor el reproche de que expulsaba al demonio por medio de Belcebú, y los apologistas relatan que los judíos habían difamado á Jesús como un hechicero (2).

La incapacidad de los *ídolos* y de *sus sacerdotes* para obrar milagros, fué citada por la Sagrada Escritura como argumento convincente de la falsedad de la idolatría, así como también de la mentira y engaño del paganismo. Los milagros distinguen entre judíos y paganos, judíos y cristianos, católicos y herejes. Lo mismo sucede entre Abel y Caín, Moisés y los hechicheros de Faraón, Elías y los Profetas, Jesús y los fariseos, Jesús y Juan (*Juan*, X, 41), Pablo y Barjesús, los Apóstoles y los exorcistas, los cristianos y los impíos. Y así sucederá también entre Elías, Henoch y el Anticristo (3). La *apelación de los paganos á los milagros* nos obliga á analizar más severamente el concepto del milagro, pero en sí es una nueva demostración en favor del criterio. Buda se atribuyó á sí y á sus discípulos la fuerza milagrosa. Mahoma no pretende ser taumaturgo, pero en el Islam la evolución ha sobrepujado la doctrina del fundador.

Una religión teórica reflexiva en parte alguna hubiera hallado terreno propio. La religión que en el mayor número de casos llega á consolidarse, es una religión popular, y no hay ninguna religión popular sin milagros (4). Pero no existe religión alguna fuera de la del pueblo, porque es preciso distinguir entre religión y teología, y aun la Teología sin la fe carece de consistencia. La fuerza de la fe no sintió tanta necesidad de milagros en los primeros tiempos del islamismo como en lo sucesivo, porque

(1) Schäfer, *Das Reich Gottes*, 1897, 123; Schell, *Rel.*, 292, 364.
(2) Orig., *C. Cels.*, 3, 1; Tert., *Apol.*, 21; Cipr., *De idol. van.*, 13; Clem., *Recogn.*, 1, 42, 58; Arnob., *Adv.*, 1, 2, 53; Lact., *Inst.* 4, 13; 5, 3; Agust., *De cons. ev.*, 1, 9; Prud., *De steph.*, 10, 868; Evang. Nicod., 1, 2, 28.
(3) Pascal, *Pensamientos*, 2, 16, 5.
(4) Teichmüller, *Religionsphilos.*, 169; Hardy, *Buddha*, 62.

Mahoma no trató de fundar una religión nueva, sino que quiso resumir las existentes. Debía obrar con su personal autoridad, porque no sabía hacer milagros. Sin duda que «la luz sólo alumbra cuando aparece directamente en medio de las tinieblas; las estrellas no lucen sino cuando el sol ha desaparecido del firmamento [1];» pero la potestad de hacer milagros hubiera sido seguramente un faro de luz. Mahoma tuvo que defenderse del reproche de que no hizo milagros, remitiéndose á su conversación con el Angel Gabriel y á su rapto al cielo.

11. Los milagros necesarios sólo al principio. Las profecías son un criterio universal externo. No reciben plena fuerza demostrativa sino después de la resurrección de Jesús.—Así, pues, los milagros, como las demostraciones externas en general, son de *absoluta necesidad solamente al principio*, y mucho más si la nueva revelación está en real ó aparente contradicción con las ideas y con las formas del culto. Esto no es aplicable á las revelaciones de la Antigua Alianza. Porque el Dios que se revelaba no sólo fué siempre objeto de fe y de adoración, sino que la revelación sucesiva aparecía absolutamente como una continuación natural, como ampliación y ahondamiento de la revelación anterior. El pueblo, en cuanto pueblo elegido, siempre creyó que su Dios estaba próximo y que se revelaba á sus Profetas. Pero esto debió parecer de una manera á los paganos y de otra á los judíos en tiempo de Cristo. Las dos cosas se explican por el mismo motivo común. Los paganos habían perdido la verdadera idea de Dios, y si es verdad que los judíos conservaban la antigua fe al pie de la letra, en cambio, la concepción práctica y la aplicación negaban el espíritu y fin de la Revelación. Sus escribas habían perdido la clave de la inteligencia del Antiguo Testamento; por consiguiente, no podían revelarla á otros. Así sucedió que la revelación en Cristo, en el tan suspirado Mesías, les pareció nueva

(1) *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1880, 268.

é incomprensible. Buscaban ellos ante todas cosas *milagros*, y los paganos *sabiduría*, pero en realidad, los milagros solos no bastaron, como no bastó la sabiduría á los paganos; á los unos y á los otros sólo la unión de estos dos criterios, el *externo* y el *interno*, debía facilitarles el camino de la fe. Un medio capital para ello era en los judíos y prosélitos la consideración de las *profecías*.

Naturalmente, este criterio no era posible en la primera revelación; sólo, en general era aplicable en estrecha medida al Nuevo Testamento, en cuanto los Profetas, además de las profecías mesiánicas, anunciaron otras relativas á las inminentes vicisitudes del pueblo judío. La justificación de estas profecías concernientes á cosas terrenales, no sólo debió ser para el pueblo una garantía del cumplimiento de las demás, sino que consolidó la fe en la revelación total de los Profetas [1]. Cuando Jesús dice á los discípulos: «Y ahora os lo he dicho antes que sea, para que lo creáis cuando fuere hecho» (*Juan*, XIV, 29), hizo de la profecía un motivo para creer en el cumplimiento de lo revelado en ella. Si esto tiene valor para la profecía de Cristo, todavía vale más para las profecías sobre Cristo, ya que para El estaba ordenada toda la obra de los Profetas que miraban á lo por venir, en él debía cumplirse todo lo que ellos habían vaticinado, en él debían reunirse, como en el foco de una lente, todos los rayos esparcidos de la luz profética. Por este motivo, Jesús mismo se refirió á Moisés y á los Profetas para justificar sus reivindicaciones mesiánicas; por este motivo mostró á los discípulos de Juan las obras que él realizaba, exhortó á los judíos á la fe en Moisés, al rico Epulón le hizo decir que Moisés y los Profetas eran maestros y testimonios suficientes, y aún explicó á sus discípulos las Escrituras empezando por Moisés [2].

---

(1) *Is.*, XLI, 23; XLII, 9; XLIII, 9-13; XLIV, 6-8; XLVI, 9; *Jer.*, XXVIII, 9; Teodor. de Mops. según Kihn, 97.

(2) *Luc.*, XXIV, 25 y sigs.; *Juan*, V, 39, 45 y sig.; *Mat.*, XI, 5; León XIII, *Provid.*, 1893, 1 y sigs.

Mas esto lo hizo sobre todo *después de su resurrección*, porque sólo después de su muerte y de su resurrección podía tener la apelación plena fuerza demostrativa. De aquí que siempre pusiera Jesús el milagro en primer término como justificación de su doctrina, y que los Apóstoles supieran hacer plena aplicación de este criterio. Los Evangelistas y San Pablo apelaron al Antiguo Testamento, así para la manifestación en general, como para la suerte individual y las obras del Mesías (*Hechos* II, 25 y sigs.; III, 18 y sigs.; X, 43; XIV, 11; XVII, 10. II *Ped.*, I, 18. I *Cor.*, XV, 3, 4.) Del último pasaje puede deducirse que San Pablo recibió la prueba de la Escritura de los primitivos Apóstoles. De esta manera llegó á ser la profecía un argumento del hecho consumado, ó por lo menos, un criterio de su índole sobrenatural. «Pues lo que era increíble y le parecía al hombre imposible—dice Justino,—ha sido predicho por Dios, mediante el espíritu profético, para que una vez comprobado, nadie pudiera negarle la fe, sino que fuese creído porque fué predicho (1).»

También á los prosélitos y á los paganos, que habían tenido noticia del Antiguo Testamento y de las esperanzas de los judíos, nada debió parecerles más evidente que el cumplimiento de las profecías anunciadas 1000 y más años antes. No sólo adquirió nuevo vigor su fe en la persona de Jesús, en la revelación de la verdad divina hecha por Cristo, y en la predicación de los Apóstoles, sino que por ese medio se consolidó también la fe en la Revelación del Antiguo Testamento, ya que, después del milagro, no hay nada tan á propósito para excitar la admiración humana, como la exacta predicción de lo futuro. Sólo Dios tiene facultad de conocer lo venidero, sólo los órganos de Dios pueden descubrirlo con seguridad á los hombres. Por eso refieren los Apologistas que entre los paganos, ninguna prueba hizo impresión tan profunda como el portentoso

(1) *Ap.*, I, 33; Agust., *C. Faust. Manich.*, 12, 2; Weiss, *Apología*, V, 103.

cumplimiento de profecías tanto tiempo antes hechas. «El cumplimiento de las profecías es la mayor y más verdadera prueba que puede darse del Cristianismo [1].» Las profecías se tuvieron en tanto aprecio, que se consideraron como perfecta revelación cuyo cumplimiento es el Nuevo Testamento, porque el Antiguo Testamento se miraba enteramente según el espejo del Nuevo. Todo fué hecho para que se cumpliera la palabra de los Profetas. Los judíos mismos fueron, á pesar suyo, testimonio involuntario del cumplimiento; porque así como el cumplimiento fué predicho, también lo fué la incredulidad de los judíos. Por tanto, con su conducta dieron ellos testimonio inequívoco de la existencia de las profecías [2]. Por este hecho y por el temor de la magia pagana, se explica que los apologistas más antiguos (Justino, Tertuliano) recurrieran al milagro con ciertas reservas. Orígenes, contra Celso, fué el primero que depuso toda vacilación.

12. Criterios internos. El contenido de la Revelación.—Pero había todavía otro *elemento*, que podemos llamar más *ideal*, en la Revelación, elemento que le procuraba fe y debe considerarse como criterio de aquélla. Los *criterios internos* son supuestos por los externos, con los que deben ir siempre unidos. Estos criterios internos pueden dividirse en *negativos* y *positivos;* estos últimos se subdividen en *lógicos*, *morales* y *teleológicos;* mas por sí solos demuestran todos la posibilidad, no la necesidad del carácter de la Revelación. En efecto, si bien la Revelación representa la «religión natural» en forma tan pura, que ya esta circunstancia debía bastar para persuadir de la verdad del Evangelio á todo el que la oyera, pero esta «religión natural» es ella misma algo de incierto. Lo sobrenatural debe reducirse al terreno de lo razonable. En la actualidad ha llegado á estar de moda, no sólo entre los ad-

(1) Just., *Apol.*, I, 31, 33; *Dial.*, 7; Tat., *Or.*, 24; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 357; Harnack, *Mission*, 204.

(2) Pascal, *Pensamientos*, 2, 12, 1; Agust., *Ep.*, 232; Turmel, *Histoire de la théol. pos.*, 9.

versarios de la Revelación, que se proponen expresar toda verdad religiosa como producto de la inteligencia humana, sino también entre los amigos de aquélla, anteponer los criterios internos á los externos. El testimonio y los medios históricos se consideran como insuficientes; el contenido de la religión y el carácter ético de la idea de Dios son los que deben decidir. También los apologistas apoyan este método, porque corresponde mejor al pensar moderno, el cual insiste en la personalidad y procede del sujeto al objeto. Pero lo mejor será procurar unir el elemento histórico y el psicológico (1).

El *contenido mismo* de la Revelación debería ofrecerse al espíritu humano como una verdad descendida del cielo, como un efluvio de la santidad. Antes hemos tenido repetidamente ocasión de hacer resaltar la diferencia entre la verdad de la Revelación y las doctrinas de las religiones paganas y de las escuelas filosóficas (2). El puro monoteísmo de Israel en medio de las religiones politeístas paganas, es incomprensible como cosa natural. Los judíos mismos estaban tan poseídos de la supereminente sabiduría de su revelación, que compadecían ó despreciaban la torpe idolatría y los errores morales de los paganos que vivían en torno suyo. En efecto, los cultos de los pueblos circunvecinos, la zoolatría de los egipcios y el licencioso sabeísmo de los semitas, eran muy á propósito para poner de relieve la diferencia. Las sublimes doctrinas de la Creación, del pecado original, de la dirección divina del pueblo, así como la magnificencia del culto, hacía que los judíos viesen en su religión el tesoro más precioso, por lo cual, todos los pueblos debían envidiarlos. Aun la ley, tan sencilla como aparece en el Decálogo, era compendio tan

---

(1) V. *Apología*, I, 14; *Neue Versuche der Apologetik*, 102; Schell, *Die neue Zeit. u. der alte Glaube*, 1898, 62; *Religion*, XVIII, 263, 295; Lingens, *Die innere Schönheit d. Christentums*, [2] 1902; Hogan, *Clerical Studies*, 1898, 87; Blondel, *Histoire et Dogme*, 1904, 47; Bachelet, *L'Apologétique traditionelle et l'Apologétique moderne*, 1898; *Ann. d. phil.*, II, 1897, 552.

(2) V. también Kleutgen, *Theol. d. Vorzeit*, III, 395; Schultz, *Alttest. Theol.*, 23.

magistral de lo que Dios escribió en el corazón del hombre, que sólo pudo ser grabada por un buril dirigido por la mano de Dios. Cierto que el escepticismo griego ni siquiera se detuvo en el Antiguo Testamento; refiere Filón que algunos, á los cuales desagradaban las leyes tradicionales, tomaban pretexto de las narraciones de los milagros para tachar de fabulosas las Sagradas Escrituras y entregarse al ateísmo. Pero Filón y Josefo tomaron la defensa de ellas.

13. Doctrina y mandamientos de Jesús.—¡Qué sublimidad en la *doctrina de Jesús*! ¡Cuánta sencillez y naturalidad en las palabras y en las parábolas, pero qué insondable profundidad en los misterios![1] ¡Cuán nobles y puras sus *enseñanzas morales*, cuán subyugador su ejemplo! ¿Dónde hallar en el mundo entero doctrina tan admirable? ¿dónde descubrir esa fuerza que lo sojuzga todo? Esta armonía de doctrina y de vida, de palabra y de obra, ¿no debía constituir por sí sola la demostración más clara y convincente de las enseñanzas divinas de Jesús y de los Apóstoles? Jesús enseñaba como quien tiene potestad. La verdad le estaba escrita en la frente, el poder se le leía en el rostro. A todos supo vencer; todas las objeciones y tentaciones supo rechazar por modo tan sencillo como abrumador. A los fariseos, campeones de la Ley, como á los saduceos más notables, represensantes de la rica nobleza y del sacerdocio que progresaba con el tiempo, y á los escribas ejercitados en la sutil exégesis literal y en la ingeniosa dialéctica, á todos confundió por igual Jesús con su verdad y con su elocuencia natural, desprovista de adornos. «Y nadie le podía responder palabra, y desde aquel día nadie fué osado más á preguntarle» (*Mat.*, XXII, 46). El que estaba dotado de buena voluntad, debía reconocer que aquella doctrina no era humana, sino divina. El que la aplicaba á su vida, debía convencerse de que había dado acogida ó la verdad vital. «Señor, ¿á quién debemos se-

(1) León XIII, *Prov.*, 15; Weiss, *Leben Jesu*, I, 487, 494.

guir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos conocido que tú eres el Santo de Dios,» contestó San Pedro en un momento decisivo.

También hemos considerado los milagros como criterio para los discípulos. Pero el principio y el fin de su fe, fueron además dirigidos por motivos más elevados todavía. San Juan habla del paso que dieron los discípulos del Bautista á Jesús, movidos, en verdad, por el testimonio del Bautista, pero decididos por efecto de su coloquio con el Señor (I, 3 y sigs.). Y al final de la hermosa oración de despedida dijeron los discípulos profundamente conmovidos por el espíritu profético del Maestro que hablaba: «Ahora conocemos que sabes todas las cosas y que no es menester que nadie te pregunte; en esto creemos que has salido de Dios» (*Ibid.*, XVI, 30). Fichte dice, por este motivo, que Juan es el único con quien puede estar de acuerdo la Filosofía, el único que guarda respeto á la razón y se remite á la única demostración que la filosofía puede admitir: «El que quisiere hacer la voluntad de aquel que me envió, conocerá si esta doctrina es de Dios» (*Juan*, VII, 16) (1). Ritschl asiente con aquél en contra de Kant.

14. Predicación de la verdad entre los paganos.— Pero ¿quién podrá describir la impresión que la predicación de esta verdad hizo en el espíritu y en el ánimo de los *oyentes paganos de los Apóstoles?* Verdad es que el Apóstol dice que él no vino á predicar en *sabiduría* para que resultara vana la *Cruz de Cristo*, pues la palabra de la Cruz es locura para aquellos que perecen, y virtud divina para los que se salvan; cierto que escudriña la pequeña comunidad de Corinto y no encuentra en ella sabios, ni escribas, ni dialécticos de este mundo; Dios ha convertido en locura el saber de este mundo; pero esta locura y este escándalo son virtud y sabiduría de Dios para los escogidos,

---

(1) *Anweisung zum seligen Leben*, 155, en Denzinger, *Rel. Erk.*, 1, 208, 296; Kreyher, *Die myst. Erscheinungen d. seelenlebens u. die biblischen Wunder*, I, 44; Ritschl, *Die christliche Lehre von den Rechtfertigung und Versöhnung*, III, ^{3} 20; Schmid, *Apologetik*, 220, 333.

pues lo que parece loco en Dios, es más sabio que en los hombres, y lo que parece flaco en Dios, es más fuerte que en los hombres. Bastaba, pues, abrir el sentido del espíritu, para hacer saber á los judíos y á los paganos que su sabiduría hasta entonces fué loca, y su fe inútil, si no atentatoria, que inmediatamente iluminados por el espíritu de Dios, debían experimentar en sí mismos la verdad y sabiduría de la predicación apostólica.

El Apóstol no renunció á la sabiduría humana, sino á la manifestación del espíritu y de la fuerza; pero sabiduría habló con los perfectos, no sabiduría de este mundo, sino sabiduría de Dios en misterio, la oculta, que ningún ojo vió, y que Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria. Mas Dios nos la reveló por su espíritu, porque el espíritu escudriña todas las cosas, aun las profundidades de Dios (I *Cor.*, II). Y se hizo para los judíos como judío, para los griegos como griego, á fin de ganar á todos para Cristo (*Ibid.*, IX, 19 y sigs.). La verdad os hará libres, dijo un día Jesús á los creyentes (*Juan*, VIII, 32), y la verdad hizo libres á judíos y á los paganos, libres del yugo de la ley, del peso de los preceptos, de la esclavitud del pecado, de las pasiones, de la muerte, de los demonios, del diablo. Esta verdad, no sólo rompió las cadenas entre las cuales la mayor parte de la sociedad de aquellos días debía llevar una vida indigna del hombre, sino que obró también como principio libertador y activador en las facultades de la razón, de la voluntad, del sentimiento. Y he aquí que todo era nuevo. (Véase I *Tim.*, IV, 16).

15. Influencia en la voluntad y en el sentimiento. —Strauss afirma que nunca se ha difundido una religión por virtud de demostraciones históricas ó filosóficas, y que tampoco el Cristianismo fué fundado por Cristo y Apóstoles sobre demostraciones, sino sobre un sentimiento inmediato del corazón, sobre una ilustración directa del Espíritu Santo. Por eso se dejaron convencer antes los que poseían su anterior religión de un modo inmediato, y con más dificultad los que estaban poseídos de ella

por el lazo de la reflexión inteligente. Aquéllos hallaron el sosiego de la conciencia inmediata, éstos buscaron una satisfacción para la inteligencia, cosa que la nueva religión no podía ofrecer aún (*Mat.*, XI, 25. I *Cor.*, I, 17, 19 y sigs.; II, 4 y sigs., 13). Todos los que estaban adheridos á su antigua forma de cultura y de fe, se llamaban animistas, á diferencia de los espiritualistas. De manera semejante se expresan también los misioneros respecto á la conversión de los neófitos. También ellos ven que son pocos los poderosos y los sabios que abrazan la predicación del Evangelio (1).

Los *reformadores*, desconfiando de la razón y confiando incondicionalmente en la certeza de la salvación en Cristo, hicieron de la certeza subjetiva el supremo criterio de la verdad. La experiencia viva de la salvación, en la justificación por medio de la fe y en la lectura de las Sagradas Escrituras, era considerada por ellos como criterio. Lutero se remitió á *Gal.*, I, 8, sin reflexionar que Pablo, á quien se le apareció el Salvador mismo y á quien se le comunicaron revelaciones extraordinarias, se hallaba en situación diferente de un cristiano cualquiera. Zwinglio designa como signo de la verdadera religión la unción y *testimonio del Espíritu Santo*. La fe no es ciencia, pues precisamente los sabios más que los otros se echaron en brazos del error. Por tanto, la fe no admite ningún examen, y está por encima de toda controversia (2).

Pero si bien es cierto que objetivamente el testimonio del Espíritu Santo es él argumento más firme de certeza, subjetivamente es incierta la experiencia interior de este testimonio. Verdad es que la fe, á la cual llega el hombre por medio de la gracia (*Gál.*, I, 15), es el principio cognoscitivo de las verdades sobrenaturales; pero no

(1) Strauss, *Glaubenslehre*, I, 298; *An. des Glaub.*, n. 357, 1888, 82.

(2) Möhler, *Symbolik*, 417; *Neue Untersuch. der Lehrgegensätze zwischen Katholiken u. Prot.*, ed. de Schanz, 1900, 433; Weiss, *Lebeu Jesu*, I, 10; Schmid, *Apologetik*, 176, 210; *Uunterschungen über den lezten Gewissh.*, 111; Samtleben, *Der Kampf gegen das christliche Dogma: Beweis des Glaubens*, 1903, 21.

es cierto que la fe y el sentimiento solos den garantía de estas verdades. Cristo y los Apóstoles exigían la fe; mas para confirmarla, alegaban las obras y la doctrina misma. La vida, informada por la doctrina, debía ser una demostración de que ésta viene de Dios. El Apóstol demuestra mejor que los Profetas, por la naturaleza y la Historia, por la razón y la vida, que el judaísmo y el paganismo no podían conducir á la verdadera justicia, de suerte que la doctrina de la redención en Cristo, que es el término de la Ley, es la única que puede satisfacer las ansias del espíritu y del corazón humano. Es muy natural que la palabra de la redención, unida á los milagros, entusiasmara primeramente á los pobres y á los desgraciados; pero siguió la reflexión, y, mediante ella, muchos filósofos reconocieron la verdad del Cristianismo. El testimonio del Espíritu Santo (*Rom.*, VIII, 16. I *Cor.*, II, 1 y sigs. *Gál.*, III, 1 y sigs. I *Juan*, II, 20, 27; III, 24; V, 6) no es inmediato, porque se dirige á los que, instruídos y convertidos por el Apóstol, eran miembros de la Iglesia. La gracia de la redención, participada en los sacramentos del Cristianismo, habilitó tanto para la fe vencedora del mundo, como para la moralidad y la santidad más elevadas. Aun cuando la fuerza y eficacia del Espíritu Santo se reduzca á la palabra escrita para combatir el falso misticismo, el testimonio por las Escrituras y por su interpretación sería siempre subjetivo é incierto.

16. Apelación de los apologistas á la verdad del Evangelio.—Los *apologistas* insistieron mucho en la importancia de la doctrina cristiana para el espíritu y el corazón, aunque se les echó en cara que el Cristianismo no tenía sabiduría, sino sólo fe ciega. Los dogmas de la Creación y de la Providencia, de la inmortalidad del alma y de la recompensa eterna, ofrecían al espíritu necesitado de ayuda, un firme apoyo buscado en vano hasta entonces; tal era la Metafísica del Evangelio[1]. Los misterios del

(1) Schell, *Rel.*, 278; *Theol. Quartalschr.*, 1862, 16.

Cristianismo prestaban á la fe religiosa un carácter místico que vino á integrar el conocimiento de la razón. ¿Hubiera podido hacer Pablo tales promesas, si no hubiese tenido conocimiento de la sabiduría? ¿O no mantuvo quizás sus promesas? Quien esto afirme, dice Orígenes, lea las Epístolas del Apóstol y penetre el sentido de algunas sentencias, por ejemplo, las Epístolas á los Efesios, á los Colosenses, á los Tesalonicenses, á los Filipenses y á los Romanos, y diga después si puede demostrar que ha entendido las palabras de Pablo, y si ha encontrado algunas necias y anodinas. Si las lee con espíritu atento, se maravillará seguramente del genio de un hombre que supo expresar con palabras vulgares tanta grandeza; y si no es movido á admiración, será digno de lástima cuando exponga el pensamiento del hombre como lo ha comprendido, ó trate de impugnar lo que se imagina haber comprendido [1]. Y nada digo, continúa Orígenes, de las hermosas narraciones de los Evangelios. Ahora bien, Orígenes era, como pocos hombres de la antigüedad, competente para emitir estos juicios, y fué el primero que intentó dar una demostración total de la verdad y divinidad del Cristianismo, como también fué á la vez el primer dogmático y el primer apologista sistemático.

Justino cree que la doctrina cristiana es más sublime que todas las demás y que todas las filosofías. Clemente de Alejandría ensalza la dicha del verdadero gnóstico, que ha sido iniciado en los milagros de Dios. Gregorio el Taumaturgo refiere que la palabra santa lo cautivó cuando tenía 14 años, no sabe cómo; que hay en ella cierta fuerza atractiva, porque en ella encuentra plena satisfacción la razón general del género humano. Dice que el Cristianismo es revelación divina, y á la vez la razón pura, la verdadera filosofía. San Agustín asegura que si Platón viviese hoy, habría de decir que tal doctrina respecto á la vida religiosa del alma sólo puede provenir de la virtud y sa-

(1) *C. Cels.*, 3, 20; 1, 9, 13; Agust., *De doct. chr.*, 4, 6; *Conf.*, 6, 5; 7, 20; Teodored., *De fide S.*, 1, 5.

biduría de Dios, y que sólo por ella pudo obrar con tanta firmeza y majestad la conversión del género humano [1]. Tertuliano pronunció su extremado «creo, porque es absurdo» respecto á la muerte y á la resurrección del Hijo de Dios, por odio á la ciencia enemiga. La humildad de la fe debía vencer al orgullo de la ciencia. Es, pues, verdadero que los dogmas cristianos no se explican, pero lo explican todo; no se comprenden, pero dejan comprenderlo todo.

17. Moral del Cristianismo.—La teoría y la práctica están estrechamente unidas, la verdad y la sabiduría deben ser aplicadas á la vida práctica. Esto es totalmente atribuíble al Cristianismo, el cual, como obra del Dios amoroso y viviente, nació de la vida, y produce y crea la vida. Así como la religión y la fe se atribuyen generalmente á la voluntad, así el Cristianismo reclama con imperio para sí la voluntad del hombre, la voluntad de todos los hombres. No en menor grado la *moral del Cristianismo* lleva en sí misma el sello del Espíritu Divino é influye poderosamente en el vulgo. La esperanza de la vida eterna como estímulo para practicar la virtud en la tierra, la pureza de intención, la castidad, la sinceridad en los tratos, el amor del prójimo, el desprecio de lo terrenal, de lo temporal, la abnegación, la humildad... tales eran las prescripciones que sonaban como inaceptables en oídos judíos y que precisamente á los paganos debían parecer extravagantes.

Pero estos preceptos estaban en relación con aquel deseo vehemente, nunca saciado, que dormitaba en las profundidades del alma, é hirieron una cuerda que hacía mucho tiempo no vibraba ya, pero que, tensa en el corazón

(1) Just., *Apol*, 1, 14, 39; II, 10; *Dial.*, 35, 58; Clem. Alej., *Strom.*, 2, 4; Arnob., *Adv. Gentes*, 1, 55, 58; 2, 9; Eus., *H. E.*, 4, 7; Ambr., *In Luc.*, 1, 4; Agust., *De util. cred.*, 3, 3; *De vera rel.*, 3; Atan., *De inc.*, 27, 46; Thomassin, *Dogm.*, III, 91; V, 34; Harnack, *Mission*, 187, 188; Schmid, *Apol.*, 173; Schultze, *Geschichte des Untersgangs des griechisch-römischen Heidentums*, I, 164, 248; Steinthal, *Die Bibel und die Religionsphilosophie*, 1890. Sobre el estilo juzgan los Padres con menos benevolencia. V. Wörter, *Die Geistesentwicklung des hl. Augustin.*, 1892, 12; R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, 305.

humano, sólo esperaba al maestro que supiera entonarla y moverla. ¡Y ved realizado el milagro! Lo que se había tenido por imposible, ocurre á la vista de todos. Personas de carne y hueso, expuestas como las demás á la tentación y á los peligros; personas que antes de la conversión estaban sumidas en el pecado y en el vicio; personas de las clases más despreciadas de la sociedad de aquel tiempo, mujeres y esclavos, pobres y menesterosos, siguieron aquellas doctrinas y fueron felices, satisfechos, bienaventurados. El israelita sentía ya aquella gran satisfacción é íntima paz que el Salmista pinta repetidas veces con elocuentes palabras, en el cumplimiento de la ley divina; mas el cumplimiento de la ley moral cristiana fué para los verdaderos cristianos la felicidad más íntima, y para aquellos que estaban fuera, una prueba de la verdad del Cristianismo.

No era la paz de este mundo, que no es paz, la que se posesionó de los corazones de los discípulos; era aquella paz que no puede dar el mundo, la paz del divino Salvador. Los discípulos comparecían gozosos ante el Sanedrín y á presencia del tribunal pagano, para sufrir ultrajes por causa del nombre de Jesús. Los creyentes no sintieron menos estos ennoblecedores efectos de la palabra divina. Las descripciones de los Hechos de los Apóstoles sobre la perseverancia unánime de la comunidad en Jerusalén en la fracción del pan y en la oración, sobre el desinteresado amor del prójimo, que renunciaba á sí propio, para ser de todos y darlo todo á todos, demuestran la virtud de la palabra y del ejemplo de Jesús. Así como Jesús había inculcado á los Apóstoles que tuvieran presente que ellos eran la sal de la tierra y la luz del mundo, y, por consiguiente, que su luz debía brillar delante de los hombres, para que vieran sus buenas obras y dieran gloria al Padre que está en los cielos (*Mat.*, V, 13), los Apóstoles á su vez exhortaban á los creyentes á que honraran á todos, para que los que le son contrarios lo vean y alaben á Dios (I *Ped.*, II, 12, 15. *Tit.*, II, 7, 8).

Verdad es que entonces y después dirigióse á los cristianos el reproche de que sólo la hez de la sociedad se adhería á sus doctrinas. Pero el Evangelio había de ser predicado á los pobres; y si éstos, menospreciados por la alta sociedad y reducidos á la condición de brutos, renacieron á una vida moral, á pesar de toda su miseria y de todos impedimentos, son la mejor demostración de la fuerza del Cristianismo. Menos que los otros podrán objetar nada á esto los racionalistas, mientras, con Lessing y con Kant, no reconozcan sino un criterio: la operación moral [1].

18. Efecto de la moral cristiana en los discípulos y en las comunidades apostólicas.—«No en el ejercicio de palabras, sino en la demostración y en la doctrina de las obras, es donde se apoya nuestra causa», dice Atenágoras á los paganos. «Una prueba de la doctrina es la disciplina», afirma Tertuliano frente á los gnósticos, que casi estaban dispuestos á creer en Cristo, para apropiarse las virtudes morales que florecían en la Iglesia cristiana [2]. La *nueva vida* era, para la comunidad apóstolica, la prueba de que se hallaba en posesión de la verdad; pero también constituía, para los infieles que vivían en medio de ellos, una prueba más valiosa que una disertación erudita; porque las palabras instruyen, los ejemplos atraen. «El hombre cree á la vista antes que al oído; el camino por el mandamiento es largo, pero por el ejemplo es corto y eficaz,» dice Séneca. El ejemplo de Cristo, de los Apóstoles, de los creyentes, es lo que más fomentó la propagación del Cristianismo. «Vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor» escribe el Apóstol á los corintios (I, 9, 2); y no necesitaba otra recomendación. Además, el Señor mismo había dicho que quien practica su doctrina, conocerá si

(1) Kant, *Religion*, 117; K. Fischer, *Gesch. d. neuer Philos.*, IV, 368; Lessing, *Werke*, 224.

(2) Aten., *Suppl.*, 33; Tert., *De Praescrip.*, 43; Ps. Agust., *Quaest. ex utroq. Test.*, 114: *Nos vero, qui stulti a paganis dicimur, Deo nostro non credidissemus, nisi nobis satisfecisset etiam testimoniis virtutum: nec legem eius suscepissemus, si non illam puram et ipsa professione digna cognovissemus.* Harnack, *Dogm.*, I, ² 198.

es de Dios, porque por sus frutos se conoce el árbol. En el caso particular, este criterio deberá aplicarse con juicio, porque la voluntad del hombre es de tal especie, que hasta mistifica lo mejor, y la corrupción de lo mejor es lo peor. Réplicas y contrarréplicas, querellas y contraquerellas alternan mutuamente. Ya el Apóstol hizo en Corinto tristes experiencias. En las Epístolas pastorales y en las católicas no faltan los lamentos.

Sin embargo de ello, estas quejas se refieren principalmente al individuo, á la persona, no á lo universal, al Cristianismo, á la Iglesia. San Agustín advierte el peligro de explotar ciertos sucesos entre los donatistas, porque también en la Iglesia, según la profecía de Cristo, hay cizaña entre el trigo. Por esta razón los paganos explotabán los vicios de algunos cristianos en contra del Cristianismo. Pero San Agustín está muy lejos de renunciar á la demostración general; por lo contrario, se duele amargamente, con el Crisóstomo y otros Padres, de que los cristianos no daban ya buen ejemplo. «No habría ya ningún pagano, si nosotros fuéramos buenos cristianos.» Pablo fué el *único* que ganó á muchos. «Si todos fuéramos así, ¡cuánta gente habríamos atraído!» ¿Cómo convertir ahora á los paganos? «¿Con los milagros? No ocurren ya. ¿Con el ejemplo de nuestra conducta? Es cada día más ruin. ¿Con el amor? En parte alguna se descubren sus huellas (1).» Con esto se reconoce la importancia de este criterio. El Cristianismo no puede desterrar del mundo el pecado, porque la voluntad del hombre es libre; pero en principio y en general, ha elevado al género humano á un grado superior de educación y de cultura. Cristo, con su doctrina de la voluntad del Padre que está en los cielos, echó los cimientos de toda civilización. Los apologistas y los Padres lo proclaman calurosamente (2).

(1) Crisóst., *In I ep. ad Tim. H.*, 10, 3; Agust., *De civitate Dei*, 18, 51; Cipr., *De un.*, 16; *De laps.*, 6; Salvian., *De gubern.*, 4, 17; Greg. Nis., *De or.*, 3; Hefele, *Theol. Quartalschr.*, 1845, 219; Reuter, *Aug. Stud.*, 391.

(2) Tatian., *Coh.*, 11; Tert.. *Ad. ux.*, 2, 8; *Apol.*, 43; M. Félix, *Oct.*, 35; Atan., *De inc.*, 31, 48, 51.

Idénticas observaciones pueden hacerse también hoy. El ejemplo de los predicadores de la fe y de los cristianos hará siempre mejor impresión en los paganos que los sermones más bellos. Los indos y los japoneses, y aun los negros, dirigen á los cristianos los mismos reproches que los antiguos paganos. En la conferencia general de la misión en Londres (1888), decía un misionero que el chino no es ni la mitad tan malo como el londonense; que aunque visitó 13 provincias chinas, no conocía una ciudad que estuviese tan sucia y tan llena de pecados como Londres [1]; y denunciaba, como obstáculos especiales para la labor de las misiones, el comercio de opio en China, el comercio de aguardiente con los pueblos idólatras y la reglamentación del vicio (lupanares) en la India. En el Congreso de historia de las religiones, celebrado en Basilea en 1904, se deploró el bajo estado del monaquismo budista, pero no faltó quien por propia experiencia defendiera el carácter mongol y el chino.

II. *Criterios para las generaciones posteriores*

(internos y externos)

19. Criterios para el tiempo posterior. Para los judíos y para los cristianos. La tradición apostólica.—Con todo lo que precede queda demostrado cómo se forman los criterios de la Revelación para aquellos que no fueron *contemporáneos de los órganos de la Revelación.* Entre los judíos, la serie de los hombres de Dios hasta el Exodo, quedó casi interrumpida. La tradición llenó las pequeñas lagunas. Verdad es que después del destierro cesó de obrar el espíritu profético, pero el pueblo, educado en la escuela del dolor, se había fortalecido tanto en su fe en Jahvé y en su veneración por la Ley y la Historia Sagrada, que ninguna tentación ni violencia podía moverle á la apostasía. Mas de otra manera se porta con el Cristianismo. Con

(1) *Allgem. Missionszeit.*, 1888, 535; *Kath. Miss.*, 1897, 140.

Cristo termina la historia de la Revelación, con el fallecimiento de los Apóstoles desaparecieron aquellos órganos que, como predicadores inmediatos é infalibles de su Revelación, promulgaron el Evangelio entre milagros y prodigios.

¿Qué criterios ofrecieron entonces los maestros de la Iglesia de los tiempos postapostólicos para la verdad de su doctrina? Es de presumir que ofrecieron la *palabra escrita* de los Apóstoles como la joya más preciada y la garantía más segura. «Un medio especial para convencer al adversario de tal verdad, consiste en la autoridad de las Escrituras, que está confirmada divinamente por los milagros» —dice Santo Tomás (1).—Pero las Sagradas Escrituras del Nuevo Testamento estaban muy poco extendidas, para que hubiera podido hacerse ya uso de ellas. En los escritos de los Padres Apostólicos, no se mencionan, aunque se utilizan y se tienen en grande aprecio. En cambio, el recuerdo de los Apóstoles fallecidos era lo que constituía la garantía de la continuidad de la fe y de la vida. El origen apostólico de la Iglesia y la viviente *tradición apostólica*, se consideraban como prueba de que poseía la verdad cristiana. Aquellas Iglesias que no tuvieron la dicha de ser fundadas por Apóstoles, no conocían mejor argumento de la ortodoxia de su fe, que el saber que estaban de acuerdo con las Iglesias apostólicas. Pero éstas, á su vez, en su mutua armonía, debían reconocer una garantía de la verdadera conservación del depósito apostólico. Los cristianos se encontraron incluídos, como miembros vivientes, en la vida perenne de la gracia de la Iglesia, y eran tan felices en ella, que en sí mismos encontraban la mejor demostración de la verdad de la predicación apostólica, y competían todos en la práctica de la virtud, en el amor del prójimo, en la castidad, en el desprecio del mundo (2).

(1) *C. Gent.*, 1, 9.

(2) Just., *Apol.*, I, 14, 29; Iren., *Adv. haer.*, 2, 23, 4; Tert., *Apol.*, 3, 99; Oríg., *C. Cels.*, 2, 48; Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1860, 311; Möhler, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Kathol. und. Prot.*, [5] ed. de Schanz, 1900, 452; Blondel, *Histoire et Dogme*, 1904, 47.

20. Difusión del Cristianismo en la doctrina y la vida.—Mas esta *vida de los cristianos* era también su mejor defensa contra sus enemigos, la prueba de la divinidad de su doctrina. La constancia de los devotos de la fe cristiana excitaba la admiración de los paganos. La sangre de los mártires era simiente de nuevos cristianos (1). «¿No ves que cuanto más castigados son, más se multiplican? Esto no puede ser obra humana, es una fuerza de Dios, es un argumento de su manifestación.» En la peste del año 252, sólo los cristianos cumplieron el deber del amor del prójimo para con todos, sin excluir á los enfermos paganos abandonados por los suyos. Por este motivo viéronse impulsados los paganos á aceptar la fe (2). Ni aun los rudos paganos podían desconocer el desprecio de los cristianos á la muerte. En este desprecio á la muerte, hasta en los niños y en las niñas, veía Atanasio la mejor demostración del Cristianismo (3).

Los griegos definían la Filosofía como el arte que enseña á morir. Así, pues, aunque el pensamiento de los Padres Griegos, tomado de la antigua Iglesia católica, al que todo está subordinado, esto es, que el Cristianismo *es la religión que libra de lo perecedero y de la muerte*, pueda considerarse como una específica restricción de las primitivas esperanzas cristianas bajo la influencia de los conceptos antiguos (4), con todo, la elocuencia sublime y conmovedora que supieron prestarle dichos Padres, muestra además su fuerza divina. Pero no la ha producido la Filosofía, sino la Encarnación. La piedad de la Iglesia griega recibió la expresión más bella en la biografía de Macrina, hermana de Gregorio de Nyssa. La plegaria por los agoni-

---

(1) Tert., *Apol.*, 50; M. Félix, *Oct.*, 20; *Ep. ad Diogn.*, 6, 7; Justin., *Dial.*, 110; Lact, *Inst.*, 5, 13; Ambr., *Ep.*, 18; Prud., *Ad Symm.*, 2, 700; Agust., *De civ. Dei*, 22, 1; Möhler, *Ges. Schr.*, I, 26; Harnack, *Mission*, 266.

(2) Peters, *Der hl. Cyprian*, 1877, 318. Sobre semejantes fenómenos en China, v. *Beweis des Glaubens*, 1903, 84.

(3) *De inc.*, 26; Möhler, *Athanasius*, I, 179; Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, 1894, 162.

(4) Harnack, *Dogmengeschichte*, II, [2] 59, n. 11.

zantes pinta por modo insuperable las esperanzas y consuelos del cristianismo griego, sin echar de menos el íntimo impulso del sentimiento, que pertenece á la índole de este cristianismo.

En presencia de esta demostración efectiva, evidente y palpable de la verdad de la Revelación cristiana, se comprende que Orígenes, en el prólogo de su Apología contra Celso, escribiese que no debía creerse que, por la defensa científica que Ambrosio exigía de él, debilitara la apología resultante de los hechos y de la vida de los cristianos, aquella fuerza de Jesús que se manifiesta á los que no son demasiado obtusos de inteligencia (1); que todo se ha conjurado contra el Cristianismo, de tal suerte que debería haber sido abatido, y, en cambio, por divina virtud, no sólo ha permanecido incólume, sino que ha conquistado toda la tierra. La vida interior espiritual y moral, y la confesión exterior de la fe en palabras y en obras, contribuyeron de consuno á la difusión intensiva y extensiva del Cristianismo. Ninguna fuerza física ni moral estaba en condiciones de resistir éxito duradero á esta nueva potencia moral y divina. Los cristianos crecían de día en día, llenaban las ciudades del imperio romano y se multiplicaban en el campo. Pronto hubo de reconocerse que el mundo pagano se había hecho cristiano.

Entonces pudieron los cristianos apelar con todo derecho á este efecto maravilloso del Cristianismo; porque, desposeído éste de todos los poderes terrenales, y perseguido por todos los potentados del mundo, no habría podido alcanzar un desarrollo tan poderoso, si no hubiese entrañado una fuerza superior. Semejante transformación de toda la vida pagana en el pensamiento y en las costumbres, no era posible sino por la verdad y la virtud de lo alto. Los apologistas, señaladamente Tertuliano y Orígenes, fijan la atención en este hecho; Crisóstomo, Agustín, Teodoreto, Gregorio el Grande y otros, hablan del hecho consumado

---

(1) *Praef.*, 3. V. 1, 9, 67; 3, 30 al.; *De princ.*, 4, 1; *Exhort. mart.*, 5.

como de la prueba más irrefutable, aun para los «pequeños»[1]. Lo que Gamaliel propuso un día en el Sanedrín como piedra de toque de la verdad, llegó á ser la prueba de ella: «Porque si este consejo ó esta obra viene de los hombres, se desvanecerá; mas si viene de Dios, no la podréis deshacer, porque no parezca que no queréis recibir á Dios» (*Hechos*, V, 38, 39). Los judíos y los paganos fueron considerados, en efecto, como adversarios de Dios; mas no pudieron impedir la obra de Dios, que siguió creciendo mejor que antes. El Cristianismo ha vencido al mundo, y el mundo debe reconocer que en él obra la mano de Dios.

21. La aceptación universal del Cristianismo es el mayor milagro.—La *universal aceptación del Cristianismo*, lograda hoy y profetizada por Cristo, *es el mayor de todos los milagros*[2]. Si los milagros, físicos y morales, sirvieron á los Apóstoles como medios para convertir al mundo, esta conversión y la difusión del Cristianismo, son la compensación de los milagros y á la vez la prueba más segura de aquellos mismos milagros que ya no son necesarios ahora[3]. «Los discípulos de Jesucristo vieron los milagros y creyeron en la Iglesia; nosotros vemos la Iglesia y debemos creer en los milagros que la fundaron», concluye San Agustín. «Si no se quisiera creer en el milagro de la Resurrección y de la Ascensión de Cristo al cielo, predicados por los Apóstoles, debería bastar el gran milagro de que toda la tierra haya creído sin algún milagro.» La Igle-

(1) Tert., *Adv. Jud.*, 7, 12; Cipr., *Ad Dem.*, 17; Eus., *Praep. ev.*, 1, 3; Atan., *C. Gentes*, 1: *Vita Ant.*, Cir. Jer.,, *Cat.*, 13, 1, 40; Cris., *H. 21 ad Ant.*; Agust., *De civ. Dei*, 27, 5; *De util. cred.*, 17; *De vera rel.*, 3; *Salm.*, 98, 14; Greg. I, *Hom. in ev.*, 29, 4; Seitz, *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4 und 5 Jahrhund.*, 1895, 265; Faulhaber, *Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit*, I, 1896, 17; Hartung, *J. Christosomus und die Heidenmission*, «*Allg. Miss.-Zeitschr.*», 1994, 317.

(2) Jerón., *Ep.*, 107; Iunil. Afric., en Kihn, *Theod. v. Mops.*, 328; Oríg., *In Ezech. H.*, 4, 1; Agust., *De fide rerum quae non videntur*, 4, 7; *De ep. fundamenti*, 4, 7; *Ep.*, 137, 4; 232, 4; *De vera rel.*, 3; Theodoret., *Graec. affect. cur.*, 9; Tom., *Opusc.*, 7, 6, 1; Leuch, *Die Kirche Christi in ihrem Wesen, ihren Eigenschaften und Beziehungen. Eine Apologie des Christentums, wie sie seins soll*, 1877.

(3) Tom., *C. Gentes*, 1, 6; *Opusc.*, 3, 2, 7; Kleutgen, *Theol. d. Vorzeit*, III, 397, 415.

sia había crecido hasta el punto de infundir respeto. «La jerarquía estrechamente ordenada, el orden característico de la vida eclesiástica y litúrgica, el carácter internacional y la unidad no perdida, ni siquiera en las luchas dogmáticas, hicieron aparecer la Iglesia como el reflejo temporal y espiritual del Estado romano.» «Su soberanía era más firme que la del Estado, su disciplina más perfecta, más humana su actividad externa. La relación entre la cabeza del Estado y sus súbditos era la del amo con el esclavo; pero la Iglesia conducíase como una madre con sus hijos; por lo menos eso se proponía ser y eso fué en muchas ocasiones. Fuerte y suave á la par... tal fué su ideal. Sus personalidades más salientes en aquel tiempo, tales como Ambrosio en Occidente y Basilio en Oriente, realizaron este ideal (1).»

¡He ahí cómo se desarrolló el pequeño é inapreciable grano de mostaza, como árbol pujante, en cuyas ramas se cobijan las aves del cielo! Los paganos estaban tan acobardados ante aquel poder moral, que ya no pedían sino tolerancia, y en adelante se presentaban como panegiristas del tiempo antiguo, no de la convicción religiosa del paganismo (Símaco, Libanio, Ammiano Marcelino). El mundo pagano nada entendía de la gran cuestión del tiempo. Justino advierte ya que ningún discípulo de Sócrates había sufrido la muerte en aras de la fe. San Agustín se complace en comparar con mucho acierto la intrepidez y fortaleza de los mártires cristianos con el comportamiento de los paganos: «¿Quién de ellos no negó cuando fué sorprendido en el sacrificio legal? ¿Quién de ellos, cuando fué cogido adorando á un ídolo, no exclamó en alta voz: «¡Yo no he hecho eso!,» y se atemorizó ante la idea de que pudieran obligarle á declararlo? Tales discípulos tuvo el diablo.» (*Salm.* CXL). «Un cristiano da la vida por su fe, antes que un pagano un pedazo de su capa por to-

---

(1) Schultze, *Gesch. d. Unt.*, I, 323, 434; Stende, *Der Beweis für die Wahrheit des Christentums*, 1899, 107; *Beweis des Glaubens*, 1903, 82. En otro sentido (disolución del milagro), Kant, *Rel.*, 180; Lessing, *Werke*, VI, 235.

dos los dioses,» dice en son de burla Orígenes. Los mártires [1] de los paganos no pudieron ser muy numerosos, ni siquiera más tarde.

22. Pero los milagros nunca han cesado enteramente.—No obstante esto, sería un error el querer suponer que, por efecto de la *manifestación del espíritu y de la virtud*, ocurriese una transformación total respecto á la profecía y al milagro con el fallecimiento de los Apóstoles. «Los milagros sirvieron para fundar la Iglesia y servirán para la continuación de ella hasta el Anticristo [2].» Lo mismo la *virtud de obrar milagros* que la actividad creadora, no pueden cesar enteramente, aunque ambas, después de consumada la obra principal, se demuestren principalmente como continuación de la primera actividad. Dios es siempre admirable en sus obras, no sólo ofreciendo los milagros del espíritu como compensación de los milagros de la naturaleza, sino también manifestando su omnipotencia cuando y donde es necesario. Las narraciones de antiguos milagros no harían impresión alguna en las generaciones posteriores si, como afirma el protestantismo, hubiera cesado con los Apóstoles toda potestad taumaturga. Sólo por la incesante fuerza vital encuentran siempre nueva vida. Si en tiempo de los Apóstoles no fué suficiente el testimonio *interno* del Espíritu Santo, tampoco podría serlo hoy.

Verdad es que los Padres de la Iglesia aluden á las circunstancias distintas que hacen innecesario el milagro, aunque dicen á veces que no queda huella alguna de las señales [3]; sin embargo de ello, están enteramente convencidos de que no ha cesado la actividad milagrosa, y aun también de que es necesaria para la Iglesia; y atestiguan que ellos mismos han visto milagros. En muchos pasajes habla

---

(1) Friedländer, *Röm. Sittengesch.*, III, [6] 652.
(2) Pascal, *Pensamientos*, 2, 16, 6; Oríg., *C. Cels.*, 1, 2; 2, 48.
(3) Cris., *De sac.*, 4, 3, 390; *In ep. ad Tim. H.*, 10, 3; Oríg., *In Pent. H.*, 1, 4; Agust., *De vera rel.*, 27, 47; *De util. cred.*, 16, 34. V. Specht, *Aug.*, 293; Kleyher, *De myst. Erschein.*, I, 36.

Orígenes (1) de señales milagrosas, y aun de los que él mismo ha visto. San Agustín, por su parte, certifica lo mismo, y considera el milagro como necesario para que el mundo crea. Si alguien no lo admite, él mismo es un milagro, porque no cree, aunque el mundo crea. Teodoreto refiere que en Nicea hubo también obispos que estuvieron caracterizados por carismas apostólicos. Los Padres mencionan con mucha frecuencia el poder del nombre de Jesús para la expulsión de los demonios (2) y citan la confesión de éstos como prueba contra la idolatría.

23. Milagros de la Iglesia.—Pero cuanto más progresaba la difusión exterior del Cristianismo y el decaimiento interior del paganismo, menos necesaria era tal demostración exterior. Porque entonces era llegado el caso de decir que los milagros no son para los creyentes, sino para los incrédulos (3). Los milagros deben, pues, durar mientras haya incrédulos, y aun para los incrédulos se hicieron menos necesarios desde que aparecieron otros medios exteriores de prueba, pero no que se hicieran enteramente superfluos. No ha habido en verdad época alguna de la Iglesia cristiana, en la que no se registrara algún milagro. Negarlo *a priori*, no es posible desde el exclusivo punto de vista de la Escritura, pues no sólo los Apóstoles, sino también muchos fieles tuvieron carismas extraordinarios en los tiempos apostólicos. Así como el Espíritu Santo debe obrar en la Iglesia hasta la consu-

(1) *C. Cels.*, 1, 2, 46, 67; 2, 8; 3, 28; *In Ioann.*, 2, 28; *De princ.*, 4, 2; Agust., *De civ. Dei*, 22, 8; *De un. eccl.*, 19, 50; *Retr.*, 1, 13, 7; 14, 5; V. Just., *Dial.*, 35; Iren., *Adv. haer.*, 2, 32, 4; 31, 2, 3; 5; 6, 1; Tert., *De an.*, 47, 51; *Apol.*, 23; *De praescr.*, 29; Cipr., *De laps.*, 23; *Ad Dem.*, 15; *De idol. van.*, 7; Ambr., *Ep.*, 22, 2; Eus., *H. E.*, 9; Atan., *Vita Ant.*, 54, 57; Greg. Naz., *Or.*, 34; *Const. apol.*, 8, 1; Juan Dam., *De fide*, 1, 3; Jerón., *Vita Hil.*, 36. Sobre el libro de milagros de S. Bernardo, v. Hüffer, *Hist. Jahrb.*, 1899, 748.

(2) Iren., *Adv. haer.*, 2, 5; Tert., *Apol.*, 24; Oríg., *C. Cels.*, 1, 6; 3, 36; 7, 4; Atan., *De inc.*, 31, 32, 48. V. Leistle, *Die Besessenheit mit besonderer Berüchsichtigung der Väter*, 1887; Bonniot, *Wunder*, 398.

(3) Edersheim, *Leben Jesu*, II, [2] 169; Vosen, *Das Christentum*, [5] 774; Scheeben, *Dogmatik*, I, 472; Drey, *Apologie*, I, 379; Agust., *In Ioann.*, tr. 6, 10; *De bapt.*, 3, 16; Greg. I, *In Ev.*, II, 29, 4; *Praef. in dial.;* Cris., *Pentec. or.*, 1; *Analecta Bollandiana*, XVI, 1897, 52. Sobre un milagro en Bélgica, *Stimmen aus Maria-Laach*, 1, 1900, 113.

mación de los siglos, así también pueden considerarse como efectos suyos, no sólo la manifestación de la verdad, sino también la confirmación de ella. Decir que con los Apóstoles terminó la Revelación, podría dar cierta apariencia de razón á la máxima «por tácito consenso», dominante en la Iglesia evangélica, esto es, que ha de suponerse superstición «siempre que sean referidos ó creídos nuevos milagros en confirmación del Cristianismo» (Schleiermacher), sólo en la suposición de que los milagros hayan de considerarse simplemente como revelación y no como criterios de la Revelación. Si el mismo Jesús predijo los portentos de los futuros falsos profetas, ¿habría de negar á su Iglesia la facultad de obrar milagros? También por parte de los protestantes se ha desistido de recurrir á «una antigua explicación del milagro y al supremo protectorado de la sana razón humana, antes bien, llaman en ayuda las modernas investigaciones en el dominio de la vida psíquica [1]. El punto de vista del luteranismo, que tiene por verdaderos todos los hechos milagrosos del Nuevo Testamento, y rechaza los posteriores, es insostenible.

La consecuencia exacta sería entonces la que sacan Renán y otros racionalistas, esto es, que así como se niega fe á los milagros de los siglos XIX, XVIII, etc., debería negarse también á los bíblicos, pues todavía son menos capaces de comprobación. El mismo Kant, que considera los milagros de la Antigua Alianza y la institución de la Nueva sólo como un expediente necesario, y que los de la Iglesia cristiana deben ser substituídos por argumentos racionales, reprueba la inconsecuencia de los que admiten los milagros antiguos y niegan los posteriores. El hombre razonable, dice, acepta comúnmente milagros en teoría, mas no en la práctica. Tenía razón Lavater cuando extendía la fe en los milagros á todos los tiempos. Eckermann observa que en la esfera poética todo se acepta, y que ningún milagro se tiene como cosa inaudita; «pero aquí, en esta clara luz del

(1) Schleiermacher, *Glaubens l.*, II, 1835, 126; Ficker, *Theol. Lit. Ztg.*, 1901, 105; Harnack, *Wessen*, 81; Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 1903, 59.

día verdadero, nos admira lo más pequeño, aquello que sólo se aparta un poco del curso ordinario de las cosas; y, rodeados de mil maravillas, á las que estamos habituados, únicamente nos molesta lo que hasta ahora nos era nuevo. Tampoco repugna en absoluto el hombre creer en milagros del tiempo pasado; pero dar una especie de realidad á un milagro que ocurra hoy, y reconocerlo, frente á la realidad visible, como realidad superior, parece cosa fuera de la naturaleza humana, ó si no fuera, que debe expulsarse con la educación. Nuestro siglo, por este motivo, será cada día más prosaico y, con la mengua de la religión y de la fe en lo sobrenatural, desaparecerá poco á poco todo espíritu de poesía.»

24. Lutero respecto á los milagros.—Lutero dice que Carlstadt hace «sin vocación su obra,» pero si obrase en virtud de un «llamamiento interior de Dios,» debería demostrarlo «con señales milagrosas, porque Dios no quebranta su antiguo orden con uno nuevo, ó si lo hace, lo acompaña con grandes prodigios. Por esta causa, no puede creerse á ninguno que se refiera á su espíritu y á su sentir interior, si perturba el orden común de Dios, sin hacer por ello milagro alguno (1).» La Iglesia en manera alguna se revuelve contra el orden. Por lo contrario, con su historia de 1900 años, es una demostración del orden divino y una señal levantada entre los pueblos; pero como ha de sostener la guerra contra todas las potencias del mundo y de Satanás, es preciso que esté dotada de fuerzas extraordinarias.

Algunos apologistas católicos van demasiado lejos cuando en la *perduración de los carismas* quieren hallar la demostración principal de la verdad y santidad de la Iglesia católica; pero sin esta permanencia de los carismas, se interrumpiría la conexión viviente con la Iglesia apostólica y

(1) Jansen, *Geschichte deutschen Volkes*, II, 378; Renán, *Vie de Jésus*. Lessing, Strauss y otros. Kant, *Rel.*, 118; K. Fischer, *Gesch. d. neuerer. Phil.*, IV, 325; Teichmüller, *Religionsphilos.*, 186; Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, II, ² 214.

se despojaría á la demostración bíblica de toda fuerza persuasiva. Lo *presente* es lo único que hace una impresión duradera. Exagera Teichmüller, con otros, cuando afirma que «el Cristianismo no merecería hoy ni un disparo de pólvora, si su poder tuviese que fundarse todo en la transformación del agua en vino, en resurrecciones de muertos, en resurrecciones y ascensiones al cielo, porque la religión no es cosa de anticuarios, sino una fuerza viva;» mas en esto hay seguramente un poquito de verdad. ¿No podrían recordarse las palabras de Minucio Félix y otros apologistas respecto á los milagros paganos: «Si hubieran ocurrido estos milagros, ocurrirían también hoy; es así que no pueden ocurrir, luego nunca han ocurrido?» Pero en conexión con la fuerza vital del espíritu cristiano, los antiguos milagros constituyen también una fuerza convincente.

25. Apelación á los antiguos milagros entre los judíos, los apóstoles y los creyentes.—La apelación á los *milagros antiguos* sirvió ya á los israelitas para la defensa de la Revelación. Así como su Dios era desde el principio el Creador, así fué, como Dios de la Alianza, el Dios omnipotente y taumaturgo del pueblo elegido. Sus obras maravillosas se alaban por doquiera en el Antiguo Testamento. Lo que Jahvé realizó por medio de Moisés estaba en labios de todos. «¿Qué milagros haces tú—dijeron los judíos á Jesús,—para que los veamos y te creamos? Nuestros padres comieron el maná» (*Juan*, VI, 30 y sigs.). «¿Eres tú quizás más grande que nuestro padre Abraham, que ha muerto, y que los Profetas, que han muerto?» *(Ibid.*, VI, 53). Así, pues, los judíos colocaban en el mismo grado los milagros de lo pasado que los de lo presente. Aquéllos eran para ellos un criterio tan seguro, que sólo otros milagros iguales ó mayores podían contrabalancear la fuerza demostrativa de los mismos.

También los Apóstoles se refirieron á la historia antigua y á los milagros pasados. La autoridad de Cristo, quien como Hombre-Dios había obrado visiblemente en presencia de los discípulos y de los judíos, debía garantizar tam-

bién la firmeza de su institución. Los Apóstoles mismos, que habían fundamentado su fe sólidamente en Cristo, tampoco pusieron en sus predicaciones ningún otro argumento de fe. Apelaron siempre á su autoridad, á su persona, á su vida, á sus obras. Aun cuando San Pablo, si bien distinguiéndolo todo á la vez intelectual y eclesiásticamente, estuviese convencido de que el renacimiento en Cristo es el hecho principal, y que la resurrección del espíritu es más importante que la del cuerpo, no por eso pudo ni quiso prescindir de los medios externos de prueba. El hecho de la resurrección de Cristo es para él la prueba de la fe y la garantía de la esperanza. Si Cristo no resucitó, nuestra predicación es inútil y nuestra esperanza vana. Si Cristo no resucitó, tampoco resucitaremos nosotros. Pero Cristo resucitó, el primero de los resucitados, de lo que fueron testigos Pedro, los once, Jacobo, los Apóstoles, más de 500 discípulos y el mismo Pablo; luego ¿cómo algunos tratan de decir que no hubo resurrección? Los Apóstoles se ponen precisamente como testimonios de la resurrección (*Hechos*, I, 7, 21 y sig.).

San Pedro, en su primer sermón de Pentecostés, declara á Jesús hombre de Dios, manifestado por grandes hechos, poderosos milagros y prodigios (*Ibid.*, II, 22). En su segunda Epístola, escribe Pedro á los afligidos cristianos: «Yo tendré cuidado que aún después de mi fallecimiento, podáis vosotros tener memoria de estas cosas. Porque no os hemos hecho conocer el poder y la presencia de nuestro Señor Jesucristo siguiendo fábulas ingeniosas, sino que contemplamos con nuestros propios ojos su majestad. Porque recibió de Dios honra y gloria, cuando descendió de la gloria una voz de esta manera: Tú eres mi Hijo, en el cual yo me he complacido. Y nosotros oímos esta voz del cielo estando con él en el monte santo, y aún tenemos más firme la palabra de los Profetas» (I, 15).

26. Pero estos milagros no son obstáculo para la fe.—Los *oyentes de los Apóstoles* tenían siempre en la *potestad inmediata de éstos* una nueva prueba de que predi-

caban sobre Jesús como testigos oculares y como mensajeros iluminados é instruídos por Dios. Asimismo, los Apóstoles pudieron dar testimonio eficaz del Antigúo Testamento, puesto que Jesús lo reconoció, y el cumplimiento de las profecías lo había confirmado. Si los judíos encontraban apoyo firme para su fe en los posteriores profetas, en la historia antigua, y en el milagroso destino del pueblo, los Apóstoles podían añadir además la autoridad del Señor.

Pero era preciso determinar más tarde la demostración de alguna otra manera. Los apologistas más antiguos debieron tener presente la magia pagana. Los Padres posteriores, á partir de Orígenes, aluden con frecuencia á los milagros que Jesús obró, para demostrar su origen del Padre (*Juan*, XX, 30)[1]. El misterio de la Encarnación puede demostrarse, según Atanasio, por los milagros, porque sólo un Hombre-Dios como Jesús, podía obrar milagros por su propia soberana autoridad[2]. Cristo no necesita otros testimonios—decían muchos en tiempo de Orígenes[3],—porque él mismo se da fe, tanto por las doctrinas saludables que predicó, como por las obras maravillosas y milagros que hizo. Verdad es que para San Agustín no es indiferente en absoluto el contenido interior de la Revelación, pero la autoridad exterior es lo principal. Autoridad y fe se incluyen mutuamente; mas para él es el mayor milagro la conversión del mundo al Crucificado, predicha por los Profetas. En este hecho se tiene la confirmación del origen divino de Jesús y de sus prodigios. También dice Santo Tomás que, frente á los infieles, es sobre todo oportuna la demostración de los milagros confirmados en la Sagrada Escritura. Cierto que á los creyentes podrían ofrecer consuelo otras razones, pero no convencen á los incrédulos, y, por consiguiente, debilitan la prueba.

Claro está que aquí se exige la *fe* mucho más que de

(1) Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 324.

(2) *Adv. Gent.*, 1; *De inc.*, 30; Greg. Nis., *Or. cat.*, 30, 31; Cirilo Alej., *In Ioann. Luc. al.*

(3) *In Ioann.*, 2, 2; Tom., *C. Gent.*, 1, 9. Sobre Agustín, v. Reuter, *Aug. Stud.*, 350.

los Apóstoles. Esto no ha de entenderse en el sentido del racionalismo, para el cual todo el valor de los milagros consiste en la fe que se les presta, y que sólo debe admitirse un Cristianismo moral. Cierto que en aquel tiempo tenían los milagros el fin, que cumplen hoy todavía, de ser *señales*; pero para ser señales, es preciso que antes sean milagros. Si se interpretan como efectos naturales, cuya importancia consiste en el efecto que causan en el ánimo, entonces la fe en ellos, ya para los testimonios de vista, ya para los posteriores, se reduce á una ilusión, y su fuerza demostrativa, en general, se hace incierta. «Griegos, indos, israelitas y cristianos» proclamaron durante siglos sus antiguos milagros, no sólo porque con respecto á la elocuencia era un medio útil y provechoso, sino porque creyeron verdaderamente en la realidad de ellos. Esto es exacto, por lo menos en cuanto á los israelitas y á los cristianos. Por eso, cuando se cree que hoy es inútil apoyar en ellos el Cristianismo, se viene á poner en duda el carácter sobrenatural del Cristianismo.

27. Presuponen la credibilidad de la Sagrada Escritura.—El que crea que se requiere menor esfuerzo de fe para creer en Cristo sin la ayuda de los milagros que con ella, porque no desluzcan ya el mayor de todos sus milagros y prodigios—que es él mismo—(M. Müller), renuncia también al concepto del milagro en la persona de Cristo. Si hubiese habido sólo una «generación mala» para buscar otros milagros, Jesús no hubiera debido obrar, en general, ninguno. Ciertamente, la fe sin prodigios ni milagros es más sublime (*Juan*, XIV, 11), pero la otra fe fué reconocida como recta por el Señor mismo (*Juan*, V, 36; XIV, 11 y sigs. *Mat.*, XI, 4 y sigs,) y justificada por los Apóstoles (*Juan*, II, 11; XX, 30 y sig.). Los Padres y misioneros no confirman lo que observa M. Müller: «Estoy convencido de que nada ha producido tanto tormento al espíritu, tanta hipocresía intelectual, tanto escepticismo, tanta incredulidad como el elemento milagroso, que desde los tiempos más antiguos fué unido al Cristianismo.

Nada ha sido tan embarazoso para la eficacia de las misiones, como el sistema de persuadir primero á las gentes de que no debían creer en sus propios milagros, y ponerles después como condición para su ingreso en la Iglesia cristiana la creencia en otros [1].» Si los principios del Cristianismo no hubieran sido prodigiosos, en manera alguna se hubiera aceptado éste como nueva doctrina de redención. No muestran más profunda sabiduría las palabras de Rousseau: «Quitad los milagros de los Evangelios, y toda la tierra estará á los pies de Cristo.» Los que «á pesar de los milagros» creen en Cristo, abandonan por adelantado su divinidad [2].

Cierto que la religión es una potencia viva, que debe apoyarse en las fuerzas actuales y manifestarse en la experiencia interna; cierto que los grandes oradores y los Profetas se remitieron á los hechos del presente y citaron lo antiguo únicamente como medio de confirmación. La conclusión final de la Apologética, con su peso desmesurado, no depende de las «telarañas de anécdotas históricas,» «de una prueba insignificante.» Pero ¿obramos nosotros de otro modo cuando citamos los milagros de Cristo y de los Apóstoles como criterio de la Revelación? Nosotros no nos apoyamos en el Cristianismo, sino que lo tenemos como una potencia en todo y por todo vital y vivificadora. Pero ¿no es á propósito para robustecer la convicción, el que, al lado de las creaciones espirituales y morales de lo presente, se contemplen también las de lo pasado? El *Cristianismo* es una *religión histórica*, que tiene su principio y su fuerza de Cristo. Sin un origen sobrenatural, no sería explicable ni en cuanto á su contenido ni en cuanto á lo que es en la historia.

---

(1) M. Müller, *Anthrop. Rel.*, XIX; Sabatier; *Religionsphil.*, 35, 50; Eucken, *Kampf*, 294; Paulsen, *Ethik*, I, 403. V. Schell, *Rel.*, 364; Hogan, *Clerical Studies*, 86.

(2) Böhme, *Ist der Glaube an die Gottheit Christi grundlegend für das Christentum?*, 1903, 16; Soltau, *Hat Jesus Wunder getan? Eine biblische Widerlegung kirchlichen Aberglaubens*, 1903, 10, 88. En contra, Ballard, *Die Wunder des Unglaubens*, trad. de König, 1903.

Esta objeción del racionalismo se funda en la negación del milagro y en la recusación de lo sobrenatural y del misterio. Dice Renán en el prólogo á su Vida de Jesús [1]: «Si el milagro tiene alguna realidad, mi libro no es más que un tejido de errores.» Del mismo modo, afirmó Espinosa que si hubiese podido convencerse de la resurrección de Lázaro, habría hecho pedazos todo su sistema y abrazado sin dificultad la fe ordinaria de los cristianos [2]. Los antiguos apologistas empleaban casi exclusivamente los criterios externos, y los modernos los internos; lo mejor es unir los dos.

28. Certeza moral. Unión con profecías. Orígenes. —Pero aun nos queda por considerar otro punto que, prescindiendo del concepto del milagro, debilita algo la demostración y supone la fe. Los milagros relatados en la Sagrada Escritura presuponen ante todas cosas la legitimidad indubitable de la Escritura misma. La certeza se apoya en la Historia, y no sobrepuja la *certeza moral* natural. Rousseau se burla de aquellos testimonios humanos que cuentan lo que otros les han contado á ellos. «Si vuestros milagros, operados para demostrar vuestras doctrinas, necesitan á su vez demostración, ¿para qué sirven?» Los tradicionalistas combatieron esta demostración, porque la hipótesis de que los narradores no se engañen, es por sí un milagro [3]. Mas también esta objeción tendría algún valor, solamente cuando se sostuviese una demostrabilidad absoluta. Ahora bien, entre esta y la recusación total hay todavía mucho camino por recorrer. En particular, el ar-

(1) 13.ª ed. 1867, VI, IX. V. Pawlicki, *Entstehung des Christentums*, 160; León XIII, *Provident.*, 49; Loisy, *Rev. du Clergé fr.*, 1900, 142.

(2) Steinmayer, *Wunder*, 32, A. 28.

(3) V. Denzinger, *Rel. Erk.*, I, 143. Contra la demostración de los milagros, Creyer, *Die myst. Ersch.*, I, 39; Hillen, *Apologetik des Christentums dargelegt von Standpunkt des Opfers*, 163. Denis defiende en una serie de artículos (*Annal. de phil. chrét.*, 1898-1900) á Lamennais y á los tradicionalistas, los cuales comprendieron la nueva evolución, que ha abatido las viejas fórmulas; la Psicología y la Historia conducen á nuevas teorías, capaces de fundar y reforzar la demostración cristiana; el hecho religioso, la fe religiosa se hacen más evidentes (1900, 225 y sigs.).

gumento de los milagros recibe especial confirmación por su unión con el *argumento de las profecías*. Ya hemos visto cómo Jesús mismo los unió. Sabemos que los Apóstoles hicieron lo mismo respecto á los hechos milagrosos de la vida de Jesús. San Pedro lo hizo en su oración de Pentecostés en presencia de los judíos reunidos, y San Pablo delante de judíos y paganos. Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, y al tercer día resucitó según las Escrituras (I *Cor.*, XV, 3, 4).

Los Padres imitaron este ejemplo. Justino une á los milagros la doctrina y las profecías, y se pone la demostración por medio de éstas como la mayor y más verdadera. El y Clemente de Alejandría llegaron á ser en esto un modelo para los Padres. Taciano, Teófilo y él explican que, en parte, pasaron á la nueva doctrina merced á las demostraciones mesiánicas. El Antiguo Testamento estaba entonces muy difundido y era muy leído. Tertuliano dice que si Cristo, repentinamente, sin ser anunciado, se hubiera presentado como predicador de un nuevo Dios, desconocido del hombre hasta entonces, nadie le habría creído, por no estar acreditado. Pero habiéndose referido á sí mismo las profecías, y habiéndolas cumplido en su vida y en su Pasión, era preciso que fuera reconocido como el anunciado por los Profetas y como el Hijo de Dios, del cual eran ellos mensajeros.

Orígenes se hace á sí mismo objeciones contra esta demostración, para convencer á los que no querían reconocer el argumento profético, diciendo que Moisés y los Profetas tampoco tenían en su favor otros testimonios proféticos y, no obstante esto, hallaron fe (1). Mas, en primer lugar, replica que esta nueva demostración debiera ser bien acogida por el Cristianismo, porque siempre es bueno tener varias razones que inviten á la fe. Los Apóstoles condujeron también la demostración del espíritu por medio de las profecías, y la demostración de la fuerza por

(1) Así los gnósticos. V. Denzinger, *l. c.*, I, 305; II, 421.

medio de los milagros. La misma potestad tienen todavía hoy los cristianos. Algunos, que no se conmueven por una demostración (de los milagros), pueden convencerse por otra. Es notorio que muchos, á consecuencia de las predicciones proféticas, son atraídos á Cristo, conmoviéndose á la voz de tantos profetas, que viviendo antes de Cristo, predijeron el lugar del nacimiento, la patria, la fuerza misma de la doctrina, la facultad de obrar milagros, su pasión como hombre y la Resurrección. Aparte de esto, no ha de olvidarse que las demostraciones extraordinarias de poder, lograron convencer ciertamente á los contemporáneos de Jesús, pero no han conservado la misma fuerza persuasiva para los posteriores tiempos, pues aun hay algunos que las tachan de fábulas. Más que la demostración de la fuerza, más que los milagros de aquel tiempo, es capaz de convencer la manifestación del espíritu, la profecía, que se asocia y se discute con los milagros, por lo cual impide que se niegue la fe á aquellos milagros. Insistiendo Orígenes en la importancia teológica de la profecía, que encontró su cumplimiento y su justificación en la doctrina de Jesús, demuestra, con su profunda y sentida manera, que siempre han de unirse los criterios externos con los internos (1).

Así como, á pesar de algunas reminiscencias, los milagros del Nuevo Testamento, no pueden creerse ideados según las profecías del Antiguo, como lo sostendría la hipótesis de los mitos, también es cierto que las profecías, puestas en claro por su cumplimiento para toda inteligencia, tienen fuerza probatoria en favor de la Revelación cristiana y de la vida de Jesús, independientemente de las noticias mismas. Por lo contrario, de esta concordancia se infiere una nueva demostración, que confirma la Revelación de todo el Antiguo Testamento. En las comunidades más antiguas fué estudiado y leído el Antiguo Testamento precisamente bajo este concepto. «En efecto, se leían las pre-

(1) Oríg., *C. Cels.*, 1, 2; 7, 10; Clem., *Hom.*, 15, 5; Agust., *C. Faust. Man.*, 12, 45; *Quaest. ex utroque Test.*, 114; Just., *Dial.*, 7. De igual manera, Atanasio, v. Möhler, *Athanasius*, I, 179.

cedentes predicciones de los Profetas, á ello se añadía la manifestación de la potencia, y así, la nueva verdad obtuvo fuerza para convencer á todos los que no estaban en contradicción con la razón, hasta que el globo terrestre, que la había perseguido con furor, la acogió en su fe;» así se expresa San Agustín (1). Los escribas judíos, de *Ex.*, XIX, 9: «Para que me oiga el pueblo hablar contigo y te crea *para siempre,*» deducían que, no siendo nunca los prodigios y los milagros garantía infalible de la verdad de una doctrina ó de la misión del profeta, Moisés debió dar testimonio de ello «para siempre,» á fin de que la verdad viniese confirmada por boca de los dos; esto es, por las señales y por el consentimiento de Moisés (véase *Juan*, V, 45).

29. Importancia de la demostración de la profecía. —Luego puede decirse muy bien que los *milagros* de Cristo, de los Apóstoles y de los Santos eran necesarios en los primeros tiempos, porque todavía no se habían cumplido, en parte, las profecías (2). Ahora no son ya necesarios para la demostración, porque las profecías cumplidas son un milagro permanente, ó mejor, porque los milagros confirmados por las profecías constituyen un criterio suficiente de la Revelación. No falta quien ha dicho que el milagro (3) sólo es necesario al principio de la religión, como medio para hacerla reconocer, pero esto no puede extenderse á los hechos de los milagros, como si éstos debieran ceder el puesto á los «argumentos de razón.» Las personas razonables que creen en ellos teóricamente, deben admitirlos por lo menos para el principio. Si «gobiernos sabios», dicen, han admitido que antiguamente sucedieron milagros, pero que no creen en los nuevos, á lo menos confiesan

(1) *De civ. Dei*, 20, 30, 5; *De fide rerum quae non vid.*, 4; *De un. eccl.*, 19, 50; *Serm.*, 200; Schegg, *Archäologie*, 1887, 399; Rufino, *De symb.*, 17; Cir. Jerón., *Cat.*, 13, 7.

(2) Pascal, *Pensamientos*, 2, 16, 4. Hogán querría *(Cler. Stud.)* que con Pascal y con Newmann se atribuyese á las profecías un valor más grande. Por lo contrario, los milagros son un obstáculo para muchos. V. *Theol. Quartalschr.*, 1890, 436; Schmid, *Apologetik*, 323.

(3) Kant, *Rel.*, 180; Rothe, *Zur Dogmatik*, 80. En contra, Steimeyer, *Di Wundertaten des Herrn*, 15; Weiss, *Leben Jesu.*, I, 192.

que no puede comprenderse el Cristianismo sin milagros.

Henos aquí de nuevo en la conexión de los milagros con las profecías. Las *profecías* no caen bajo aquella distinción, sino que son eficaces para todos los tiempos. Celso reprobaba que los cristianos ensalzaran el cumplimiento de las profecías en la vida de Jesús; pero Orígenes replicó que de tal modo demostraba Celso que había comprendido bien la gran importancia de las profecías sobre Jesús para convencer á los oyentes, que trató de combatirla con las palabras: «No es necesario ver si estos profetas han vaticinado ó no.» Á ser franco, debía haber dicho, ó que no puede demostrarse que aquellas cosas hubieran sido predichas, ó que no se cumplió en Jesús cuanto de él se ha profetizado; en el caso contrario, las profecías son un argumento decisivo en favor de Jesús [1].

Lo mismo podría decirse contra Schleiermacher, quien siempre vió con malos ojos ese intento de demostrar á Cristo por las profecías. Es indudable que tampoco es preciso referirse al justo de Platón ni al Mesías de Lao-tse, por la sencilla razón de que Platón no predijo la venida de tal persona, sino que sólo excluyó toda otra posibilidad de un mejoramiento moral. En este último sentido nos hemos referido antes á Platón. Los *maniqueos* no daban valor á la demostración fundada en los Profetas, excepto para aquellos que del judaísmo se convertían al Cristianismo. En efecto, decían, si por la autoridad de los Profetas se quisiera demostrar á Cristo, sería preciso tener antes uno que enseñara á creer en los Profetas [2]. Mas esto sólo sería necesario en el caso de que no hubieran vivido los Profetas, testimoniados por los judíos, mucho tiempo antes de Cristo, y no hubieran dado sino presagios obscuros. Puesto que Sócrates cree que entre todos los beneficios

(1) *C. Cels.*, 7, 14.

(2) Agust., *C. Faust.*, 13, 1. Jentsch (*Hellenentum und Christentum*, 1903, 148) demuestra «que la explicación de las profecías es lo único que tiene valor objetivo, pero suficiente, para demostrar la verdad y divinidad del Cristianismo. Si hoy causa efecto en pocos, es porque la Biblia es conocida de pocos sabios, y leída diligentemente por menos sabios aún.»

que debemos á la solicitud de los dioses, están, en primer lugar, los oráculos y los milagros, ¿por qué los cristianos deben prescindir de esta demostración? Si, según M. Müller, para muchos de los más fieles discípulos de Cristo debería ser un verdadero día de Damasco aquel en el cual se borrara la palabra «milagro» hasta del diccionario de la Teología cristiana, el racionalismo tendrá que esperar todavía mucho tiempo.

III. — *Significación de los criterios.*

30. Valor de estos criterios para la Apologética.— Hay, pues, criterios de la Revelación internos y externos, así para los órganos de ella como para los creyentes de todos los tiempos. Estos criterios no sólo son *negativos*, cuando impugnan la acusación de irracionalidad, sino que son *positivos*, cuando producen cierta *certeza moral* ó *evidencia*. No dan una intuición en la verdad de los dogmas *(evidentia intrinseca)*, ni una conclusión rigurosa *(evidentia extrinseca)*, puesto que sólo acreditan con evidencia la credibilidad *(credibilitas)* y el deber de creer *(credenditas)*, mas no el hecho de la Revelación misma, y prueban, no el contenido de la fe en sí, sino la veracidad del que la anuncia. De lo contrario, se perdería el mérito de la fe. «Una fe en verdades sobrenaturales, apoyada en la única base de que quizás se convenció uno por la fuerza y evidencia irresistible de la Revelación de ellas por Dios mediante los milagros que las acompañan, sería un puro acto natural, en ciertas circunstancias un acto necesitado, en el cual no se eleva el alma sobre la norma natural de su pensar (1).» Por lo contrario, la fe en las verdades reveladas se considera conciliable con la evidencia del testificante (Cayetano, Vázquez.

(1) Tom., *S. th.*, 2, 2, q. 5, a. 1, 2; Cayet., *Comm. ad*, 1; v. q. 1, a. 5 ad 2; Tert., *Apol.*, 20; Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1860, 203, 313. Sobre los Padres, v. Möhler, *Einheit*, 138; Schätzler, *Neue Untersuch.*, 513; Scheeben, *Kirchenlex.*, V, ² 659.

Los teólogos han hecho desde el siglo XVI muchas tentativas para definir la relación entre el acto de fe y el saber que le precede. Ahora, si queremos atenernos á la definición tomista del acto de fe, réstanos todavía considerar á Suárez y á Lugo; aun aquí girará la controversia aldededor de las palabras. El mismo saber se considera ó como condición de la fe (Suárez, Heinrich), ó se acepta por medio de la gracia en el motivo de la fe (Lugo, Franzelín, Nienhaus, Fr. Schmid), ó es la previa condición necesaria que engendra la certeza práctica y moral (Wieser, Pesch, Bautz). Pero psicológicamente la fe viene determinada más por el sentimiento y por la voluntad. A la *fe inmediata*, sigue la reflexión para confirmarla. Hay que distinguir entre creer y saber, entre razón y voluntad. En esto estriba el mérito de la moderna Apologética, sin que haya que abandonar como superfluo el «método antiguo [1].»

Los motivos éticos é históricos obran con más rapidez en el ánimo y en la voluntad. El *Cristo histórico* es el centro del Evangelio. Esta realidad histórica ha hecho siempre formidable impresión en los oyentes y lectores. La vida de Jesús es el motivo más firme del Cristianismo y de la fe cristiana. «El mismo Jesús y sus discípulos querían que aquellos que llegan á la fe, no dieran tal importancia á su divinidad y á sus milagros, que llegaran casi á olvidar que El había asumido la naturaleza humana... pues sabían que ayuda á la salvación de los fieles el creer las cosas divinas, y creer á la vez que el poder se humilló hasta la naturaleza humana, hasta la humana miseria, y tomó alma y cuerpo de hombre. De esto aprendieron ellos que con Él empezó la unión de la naturaleza divina con la humana, para que la naturaleza humana, hecha partícipe de lo divino, se convirtiese en divina, no sólo en Jesús, sino también en todos los que, al propio tiempo que la fe, abrazan la vida tal como Jesús la enseña, vida que condu-

(1) Mausbach, *Katholik*, I, 1900, 401; Hogan, *Cler. Stud.*, 86; Schanz, *Versuche*, 102.

ce á la amistad y comunidad con Dios, y que conforman sus costumbres á los mandamientos de Jesús [1].» Por obra de la reflexión, los prodigios visibles aparecerán como testimonios para acreditar la palabra de Dios, pero ha de tenerse á toda hora presente que los tales prodigios son parte de un complicado procedimiento de demostración.

La credibilidad externa, unida á la interna, hace evidentes los *hechos*, mas no la *credibilidad interna de los dogmas* mismos. Aunque tal credibilidad no la derivamos, como Lugo, sencillamente de los signos en cuanto son *motiva s. argumenta credibilitatis*, sino, como otros, de los signos en cuanto son *documenta divina*, la divinidad de la religión cristiana y la verdad de su contenido quedan demostradas como *evidenter credibilis*, pero no como *evidenter vera*. Esta credibilidad demostrando lo divino en lo humano, es apta para conducir de lo humano á lo divino, pero no puede substituir la fe en lo divino, «pues la fe es el fundamento de las cosas que se esperan y demostración de las cosas que no se ven» (*Hebr.*, XI, 1). La razón empieza, la fe termina. Pero la fe, aunque racional y llena de luz, queda, no obstante esto, obscura, porque el origen divino de la Revelación no aparece directamente, sino que es preciso abrazarla por una elevación del espíritu creyente con un acto de la voluntad. Así como en la esfera puramente humana el hombre de razón siente la necesidad de autoridad y de fe, así también, racionalmente persuadido por motivos de fe, se hace mediante la fe teológica hombre sublimado por la gracia. En el primer caso, la fe emana del saber, y en el otro el saber nace de la fe. Según que los Padres y los escolásticos dan más importancia á uno ú otro elemento, insisten sobre los motivos de la fe, ó sobre el *credo ut intelligam*, pero siempre per-

(1) Oríg., *C. Cels.*, 3, 28. V. sobre la parte histórica, Schmid, *Wissensch. Richt.*, 250; *Der letzte Gewissheitsgrund*, 167, 310; *Apologetik*, 226, 319; Denzinger, *Rel. Erk.*, I, 124, 159, 318; II, 33, 319, 487; Kleutgen, *Theol. d. Vorzeit*, III, 352: en la primera edición se declara partidario de Lugo, en la segunda se muestra perplejo. Schmitt, *Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt*, 1903; Labeyrie, *La science de la foi*, 1903.

suadidos de que el creyente debe aumentar en sabiduría y en santidad y buscar la plenitud de la verdad y de la perfección.

31. Ciencia y fe, fe natural y sobrenatural.—Júzguense como se quiera las intrincadas cuestiones generales de los criterios de la verdad, quien no quiera renunciar á todo conocimiento, debe admitir algunos criterios; el que en algún modo ha conservado la fe en el Dios verdadero, nunca admitirá que la mentira pueda llevar en sí los caracteres de la verdad. Mas es preciso reconocer también que la mayor parte de las ciencias humanas no se fundan en el riguroso saber; por lo cual no es lícito maravillarse de que en los criterios de la Revelación se entrelacen la ciencia y la fe, la fe natural y la sobrenatural. A causa del escepticismo buscó San Agustín refugio en la autoridad de la Iglesia católica. En ella encontró certeza su inteligencia, y paz su corazón. A veces los apologistas han dado aparentemente una demostración apodíctica racional, pero nunca consideraron superflua la fe. Otros apologistas posteriores, á pesar de las objeciones de los paganos y de los maniqueos, siguieron afirmando la «racionalidad de la fe,» pero no su rigurosa demostración racional. Esta se adapta, por otra parte, según las diversas necesidades y facultades de los hombres. Suárez, Viva y otros opinaban que la verdadera fe y el juicio de credibilidad no pueden ser combatidos ó perdidos por los fieles, sean cultos ó incultos, sin algún pecado de ellos. Tanner, Platel y otros, admiten lo contrario para los incultos en circunstancias especiales. El Vaticano definió claramente que la erudición de los infieles y de los apóstatas no es igual; pero, como lo demuestran las discusiones, solamente quiso referirse á las doctrinas de Hermes y Vigil, no á la opinión de Tanner, Platel y otros. Por consiguiente, la apostasía de la verdadera fe, injustificable objetivamente, puede ser inculpable subjetivamente [1].

(1) Vatic., *De fide*, 3, 6, can. 6; Denzinger, *Enchir.*, 1642, 1662; *Collectio*

Scheeben, á propósito del juicio de credibilidad cita las tan repetidas palabras «clásicas» de Ricardo de San Víctor [1]: «Podremos decir con toda confianza á Dios: Señor, esto es un error, hemos sido engañados por ti mismo, porque estas verdades nos han sido confirmadas por tan grandes prodigios y milagros, que por nadie, sino por ti, pudieron realizarse.» Verdad es que con una simple certeza moral y práctica deben y pueden satisfacerse las necesidades y exigencias de la vida y de los actos, pero no basta para la fe. Dios, que puede impedir la falsificación de su sello, y que además posee algunos sellos inimitables, nos infunde la confianza en virtud de su santidad y en virtud de su calidad de proveedor de las criaturas razonables, y por lo menos, no podría ni dejaría que en su nombre naciese tal apariencia de obligación, según que es engendrada señaladamente por la unión constante y exclusiva de los hechos milagrosos con el depósito de una revelación determinada. Así también, el *indicium credibilitatis* reviste el carácter de una certeza *moral*, en cuanto se refiere á *un factor moral* y en éste apoya su certeza. Pero certeza, no simple probabilidad, es lo que se requiere.

Pueden concebirse los motivos externos demasiado mecánicamente y desligarlos de la vida interna, de la razón y de la fe; pero pueden tenerse también en poco aprecio y separar el testimonio interno, el cual, como la experiencia y la Historia demuestran, es siempre algo incierto por motivos objetivos, ó bien explicar éstos unilateralmente conforme á la propia concepción del mundo. El racionalismo, no sólo desconoce en esta materia la luz sobrenatural y la fuerza de la gracia divina para toda la vida religiosa, sino la gran importancia de la influencia externa en el conocer y querer del hombre. Cierto es que ante el fuero de la persuasión y de la conciencia, debe dar cuenta de sí mismo aun lo que trata de pasar como superior autoridad;

Lac., VII, 87, 181; Granderath, *Constitutiones dogmaticae s. oec. concilii Vaticani*, 1892, 61.

(1) *De trin.*, 2; León XIII, *Satis cognitum*, 29 Julio 1896.

pero la razón individual puede conducir á error. El protestantismo oscila entre ambos extremos cuando pone como demostración de la verdad del Cristianismo los milagros de Jesús, la resurrección, el testimonio de los Apóstoles confirmado por milagros, el testimonio de los santos mártires y confesores de la Iglesia entera de todos los tiempos, y el milagro de la regeneración, que se renueva en todo momento; mas no reconoce en todo esto, ni aun en las Escrituras, el último motivo de nuestra fe, sino solamente en la redentora revelación de la gracia, que se manifiesta en la experiencia *interna* y en la conciencia *religiosa*; pues cuanta más importancia se deba atribuir á la necesidad de la gracia, más peligroso es convertir su experiencia interior en único criterio.[1]. Puede decirse, efectivamente, con los samaritanos: Ya no creemos por tu dicho, porque nosotros mismos lo hemos oído y reconocido que este es Cristo (*Juan*, IV, 42), pero no debe olvidarse que éstos habían visto exteriormente á Jesús.

32. Definición eclesiástica contra el tradicionalismo. El Vaticano.—La ciencia moderna, que presta homenaje al subjetivismo y al evolucionismo, exige que también la religión se desarrolle ulteriormente conforme á las necesidades del nuevo espíritu y de la civilización progresiva. Si sólo quiere decirse con esto que la religión también debe aceptar los elementos efectivos de verdades descubiertas en el estudio racional del mundo, y profundizar su especulación y su ética, para adaptarse mejor al pensar y al querer del día, se expresa un deseo que el Cristianismo, en su largo desenvolvimiento, siempre ha querido y ha sabido satisfacer. Mas si con ello quiere aconsejarse la renuncia de los dogmas fundamentales, entonces se pone

(1) C. Harnack, *Mission*, 353: la obra de Porfirio es quizás, dice, la más rica y fundada que se haya escrito nunca contra el Cristianismo; todavía no ha sido refutada, y sólo es refutable si se empieza por darle la razón y se reduce el Cristianismo á su substancia. Harnack quería: 1.º Destruir los mitos cristianos; 2.º Combatir las profecías mesiánicas; 3.º Criticar á San Pablo; y 4.º Impugnar la doctrina de la creación, de la encarnación y de la resurrección.

en tela de juicio toda la fuerza y toda la importancia de la religión cristiana. Porque ésta, aun acomodándose cuanto es posible á los tiempos, debe conservar un fondo inconmovible é inmutable; ya que las mutables opiniones del racionalismo, del naturalismo y del mecanicismo no son tan convincentes que puedan suscitar un conflicto insoluble entre la fe y la ciencia, entre la Revelación y la razón. El Cristianismo no se opone á un desarrollo mayor de energía.

Para contrarestar á estos perniciosos esfuerzos del tiempo moderno, Pío IX y León XIII trataron, en diferentes Encíclicas, de las relaciones entre la fe y la ciencia, y el Vaticano ha establecido normas respecto á ello. En la Encíclica de 9 de Noviembre de 1846, indica Pío IX como motivos: la eficacia de la fe católica para la vida moral; el nacimiento, vida, muerte, resurrección, sabiduría, milagros y profecías del divino Fundador; la doctrina sublime, las predicciones proféticas, los prodigios, los mártires, los santos, las leyes y la propagación externa é interna. Contra el *tradicionalismo* (Bautain) sentó la Santa Sede esta tesis: «El uso de la razón precede á la fe y guía al hombre hacia ella con ayuda de la gracia y de la Revelación. La razón está en condiciones de demostrar con seguridad la autenticidad de la Revelación hecha á los judíos por medio de Moisés y á los cristianos por Jesucristo.» El Vaticano enseña: «Sin embargo de ello, á fin de que la obediencia de nuestra fe se ajuste á la razón, quiso Dios que al auxilio interno del Espíritu Santo se unieran pruebas externas *(argumenta)* de su Revelación, esto es, hechos divinos, y particularmente prodigios y profecías, los cuales, á la vez que demuestran claramente la omnipotencia de Dios y su infinita sabiduría, son señales segurísimas de la Revelación divina acomodadas á toda inteligencia. Así, pues, tanto Moisés y los Profetas como especialmente Cristo, Señor nuestro, obraron muchos y evidentísimos milagros y profecías.» Y de los Apóstoles leemos: «Y ellos salieron y predicaron en todas partes,

obrando el Señor con ellos, y confirmando sus doctrinas por los milagros que las acompañaban.» (*Marc.*, XVI, 20). Y en otro lugar está escrito: «Y aun tenemos más firme la palabra de los Profetas, á la cual hacéis bien en atender, como á una luz que alumbra en lugar tenebroso.» (II *Ped.*, I, 19). «Si alguno afirma que la Revelación divina no puede creerse por señales externas, y, por consiguiente, que los hombres sólo pueden ser movidos á la fe por la experiencia interna de cada uno ó por estímulos privados, sea excomulgado.» «Si alguno afirma que la adhesión á la fe cristiana no es libre, sino producida necesariamente por motivos racionales, ó que la gracia divina sólo para la fe viva, que obra por el amor, es necesaria, sea excomulgado [1].»

Pero estos motivos de credibilidad sólo se encuentran completos en la Iglesia católica. Porque, «para hacernos posible el cumplimiento del deber de abrazar la verdadera fe y perseverar en ella firmemente, fundó Dios la Iglesia por medio de su Hijo unigénito y la dotó de los caracteres evidentes de su fundación, para que pudiera ser conocida por todos como depositaria y maestra de la palabra revelada. En efecto, sólo á la Iglesia católica pertenece todo lo que tan abundante y maravillosamente ha sido dispuesto por Dios, para la credibilidad evidente de la fe cristiana. Sí, la Iglesia por sí sola, es decir, por su prodigiosa difusión, por su insigne santidad y su inagotable fecundidad en toda clase de bienes, por su católica unidad y su firmeza invencible, es una especie de grande y duradero motivo de credibilidad y un testimonio irrefutable de su misión divina. Por eso se mantiene firme como sublime prodigio entre las gentes (*Is.*, XI, 12), é invita á los que todavía no han creído, y da á sus hijos la seguridad de que la fe, que ellos confiesan, se apoya en los más

(1) Denzinger, *Enchir.*, 1038, 1489-1493, 1499, 1500, 1507, 1562, 1639, 1642, 1659, 1661; *Vatic. Sess.*, III, c. 3, can. 3, 5; *Coll. Lac.*, VII, 87, 105, 528, 577; Granderath-Kirch, *Gesch. des vatik. Konzils*, II, 1903, 446. Contra la excesiva estima de la razón, v. Pío IX, 9 Diciembre 1854; Denzinger, *l. c.*, 1503.

sólidos fundamentos.» Con esto queda descrito el vital enlace con los hechos que acompañaron á la primitiva Revelación (1).

(1) Scheeben, *Dogmatik*, I, 312. V. sobre esto Schmid, *Gewissheitsgrund*, 228, ibid., 200, sobre la teología protestante. V. también Köstlin, *Stud. u. Krit.*, 1888, 1; *Zur undogmatischen Glaubenslehere*, 1901; Vischer, *Ist die Wahrheit des Christentums zur beweissen?*, 1902; Eucken, *Die Stellung des Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart, Gesammelte Aufsätze*, 1903, 155; *Beiträge zur Weiterentwicklung der christl. Religions*, 1905, 240.

CAPÍTULO XIX

La credibilidad de la Sagrada Escritura

1. Canon del Antiguo y del Nuevo Testamento.—2. Motivos externos é internos de credibilidad.—3. División del canon del Antiguo Testamento.—4. Escrituras protocanónicas y deuterocanónicas.—5. Las Escrituras judías y la tradición sobre el origen del canon.—6. Jesús y los Apóstoles sobre el canon del Antiguo Testamento. Texto y canon del Nuevo Testamento. Uso de los LXX en el Nuevo Testamento y en los Padres. El Tridentino. —7. El texto del Antiguo Testamento.—8. Peschitto, Ítala, Vulgata.—9. *Codex Claromontanus*. Fragmento muratoniano. Iglesia alejandrina.—10. Epístolas paulinas. Epístola á los hebreos. Epístolas católicas. El Apocalipsis.—11. Hechos de los Apóstoles. Evangelios.—12. El canon del Nuevo Testamento hacia el año 200.—13. Epoca de la composición de los Evangelios.—14. Medidas de precaución contra las falsificaciones en las Sagradas Escrituras mismas y en las comunidades.—15. Ningún escrito intercalado pudo adquirir autoridad canónica.—16. Algunas Escrituras canónicas fueron censuradas.—17. Sólo son canónicos los escritos apostólicos.—18. La apostolicidad es el principio de la formación del canon del Nuevo Testamento.—19. Argumentos internos para el Antiguo Testamento.—20. Para el Nuevo Testamento.

1. Canon del Antiguo y del Nuevo Testamento.—Los judíos veneraban las Escrituras, en las cuales, según su tradición, Moisés, los Profetas, el Salmista, Salomón y otros hombres iluminados por Dios, habían depositado la revelación de la sabiduría divina, como *escritos santos inspirados por Dios*, como *palabra de Dios*. Jesús y los Apóstoles hallaron ya hecho el canon judío y sirviéronse de él para demostrar el origen divino del Cristianismo, la misión del Mesías. Las profecías mesiánicas, especialmente las de la Revelación divina contenida en el Antiguo Testamento, fueron las que dieron suma importancia y gran significación á la Nueva Alianza. Los Apóstoles mismos y sus discípulos compusieron igualmente escritos, según las necesidades, los cuales, en el curso de los siglos, se pusieron, como Nuevo Testamento, al lado del Antiguo, y en unión con éste, formaron las «Sagradas Escrituras».

Del *Antiguo Testamento* se contaban al fin del tiempo anterior á la era cristiana, 30 libros (LXX), en el primer siglo de Cristo 22 (Josefo), más tarde en Babilonia 24. Los judíos han conservado este último número hasta los actuales días. En la Iglesia cristiana se puso por base primeramente el canon de los LXX, cuyo texto está utilizado casi en todas partes en el Nuevo Testamento; después, especialmente en la controversia con los judíos, se tuvo sobre todo en consideración el canon hebreo con sus 22 libros; y por último, se contaron en Occidente 46 libros del Antiguo Testamento, según la división de la Vulgata [1]. Por parte de la Iglesia se tomaron decisiones sobre el canon de las Sagradas Escrituras en un sínodo romano, en tiempo de Dámaso (382), en los sínodos de Hipona (393) y Cartago (397, 419). San Agustín se adhirió á ellos, é Inocencio I aprobó este canon [2]. La revisión que se encuentra en el decreto de Gelasio no es sino una ampliación de las decisiones acordadas en la época de Dámaso. Pelagio, en su profesión de fe, acepta el Antiguo y el Nuevo Testamento en el número de los libros reconocidos por la autoridad de la Santa Iglesia católica. Pero, en forma absolutamente obligatoria, sólo fué definido el canon por el Concilio de Trento, el cual enumera en su cuarta sesión los siguientes libros del Antiguo Testamento: Cinco libros de Moisés, esto es, Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio; El libro de Josué, el de los Jueces, el de Ruth; cuatro libros de los Reyes, dos libros de Paralipómenos, el primer libro de Esdras y el segundo que se llama de Nehemías; el de Tobías, el de Judit, el de Ester, el de Job, El Salterio davídico de 150 Salmos, el de los Proverbios, el Eclesiastés, el Cantar de los cantares, la Sabiduría, el Eclesiástico, el de Isaías, el de Jeremías con Ba-

(1) Kaulen, *Einleitung*, I,[2] 1884, 153; König, *Einleitung*, 1893, 470; *Realenzkl.*, IX,[3] 741, 768.

(2) Agust., *De doctr. christ.*, 2, 8; Inoc. I, *Ad Exup.*, 6, 13; Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1901, 68, 382; Hefele, *Konziliengeschichte*, II,[2] 618.

ruch, el de Ezequiel, el de Daniel, el de los doce profetas menores, es decir: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Aggeo, Zacarías, Malaquías y los dos libros de los Macabeos.

Los libros del *Nuevo Testamento* fueron escritos en diversas épocas y en diversos lugares. Por consiguiente, el canon debió coleccionarse y terminarse poco á poco. La Iglesia consideró como canónicos en los ya mencionados sínodos, 27 libros del Nuevo Testamento. La decisión definitiva fué decretada por el Tridentino, el cual enumera los siguientes libros: Cuatro Evangelios, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan; los Hechos de los Apóstoles, escritos por el evangelista Lucas; 14 epístolas del Apóstol Pablo: á los Romanos, dos á los Corintios las dirigidas á los Gálatas, á los Efesios, á los Filipenses, á los Colosenses; dos á los Tesalonicenses, dos á Timoteo, las dirigidas á Tito, á Filemón, á los Hebreos; dos epístolas del Apóstol Pedro, tres del Apóstol Juan, una del Apóstol Santiago, una del Apóstol Judas y el Apocalipsis del Apóstol Juan. Las confesiones luteranas callan respecto á la extensión del canon; en cambio, enumeran del mismo varios libros de los símbolos principales reformados.

2. Motivos externos é internos de credibilidad.— La Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento constituye el patrimonio común de todas las confesiones cristianas, y precisamente como *Escritura Santa*, es decir, como la que contiene y transmite la Revelación divina, exige fe á lo que enseña y quiere ser tenida como norma de vida. Esta apreciación, fundada en la fe en la Revelación y en la autoridad, tiene sus presuposiciones naturales en la Historia y en la tradición. Puede demostrarse que los argumentos de esta fe son de gran seguridad y de validez universal para prestar certeza á la fe del individuo y de la comunidad eclesiástica. Esta *credibilidad* de la Sagrada Escritura se manifiesta por *motivos externos é internos*. Con todo, el contenido no puede ser demostrado positivamente como *palabra de Dios* mediante esta doble argu-

mentación. Sólo negativamente se eliminan las dificultades y se demuestra la posibilidad, mejor dicho, la probabilidad del origen divino, origen que directamente podemos aprenderlo sólo de Dios.

El origen histórico del canon y los muchos puntos de contacto de la Escritura sagrada con la historia profana, hacen necesario que se consideren primero las *circunstancias externas*. Una crítica que niegue todas las presuposiciones tradicionales, se priva á sí misma de fundamento. Porque ¿cómo querer juzgar un escrito si se desconocen las circunstancias históricas en que nació? Las dudas respecto á la legitimidad sólo tendrían razón de ser si se encontrara una contradicción con la época del origen ó con otros escritos invariablemente legítimos. Pero es imposible demostrar ambas cosas, si no se establecen antes ciertos datos históricos. Por mucho que la crítica prefiera interrogar sobre el origen de los libros mismos, nunca debe perder de vista los testimonios externos; así lo advierte aun un defensor de la crítica negativa [1]. Sólo con ésta puede reanudarse la crítica interna, la cual, conforme á la naturaleza del asunto, nunca puede contar positivamente con resultados universalmente favorables. Estos principios han sido inculcados por la encíclica de León XIII á los sabios católicos sobre el estudio de la Sagrada Escritura.

En lo concerniente al *Antiguo Testamento* hemos dicho ya lo necesario en el Cap. X. En efecto, la *hipótesis de Graf Wellhausen* casi ha resumido todas las objeciones que suelen proponerse contra la credibilidad del Antiguo Testamento. También ha emprendido la tentativa de una reconstrucción positiva. La controversia sobre Babel y la Biblia ha dirigido nuevamente la atención hacia el lado histórico religioso; pero el problema histórico y el crítico-literario son correlativos. Si nos es dable demostrar por lo menos la inseguridad de esta hipótesis, tenemos derecho á empezar aquí con la exposición positiva. Porque como quiera

(1) Ritschl, *Theol. Jahrb.*, 1851, 536; León XIII, *Providentissimus*, 18 Nov. 1893; 8 Sept. 1899.

que sea, la *explicación tradicional histórica* del origen tiene en su favor la mayor probabilidad. Pero ésta no se refiere á los autores de todos los libros en particular, ni tampoco á la época de su composición y á la interpretación del contenido, pues es sabido que no está indicado el autor de diferentes libros del Antiguo Testamento. En otros existen, en verdad, indicaciones que dejan reconocer al autor, pero no están por encima de toda duda, ó son precisamente ficciones. Los epígrafes pertenecen, como en muchos salmos, á una época posterior. Tampoco podrá determinarse esto por el contenido de los libros mismos, porque ni siquiera en el Nuevo Testamento, los Evangelios, según la costumbre judía, dan luz sobre sus autores, y aun las Epístolas de Juan y la de los Hebreos callan el nombre de quien las escribió. La tradición judía tampoco puede precisar los nombres de los autores de algunos libros del Antiguo Testamento. No es inverosímil una colección gradual (Proverbios) y una redacción posterior. Autenticidad y credibilidad no son, pues, la misma cosa [1].

3. División del canon del Antiguo Testamento.— Los judíos dividen la colección del canon en tres clases: *Ley*, *Profetas* y *Escrituras*. Prescindiendo de la Ley, los libros están ordenados de distinto modo en ambos textos. La Vulgata sigue á los LXX, sólo que los Profetas menores están puestos al fin. A causa de su contenido, en gran parte histórico, puede colocarse la Tora (Ley) junto á los libros históricos, y á continuación los libros proféticos y los poéticos. El canon *cristiano* del Antiguo Testamento se diferencia esencialmente del judío por los llamados libros *deuterocanónicos*, que únicamente existen en idioma griego, y aun son considerados por los protestantes como libros de muy poco valor, como apócrifos. Estos son: Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico (Sirach, hallado el original hebreo), Baruch con la carta de Jeremías, los libros de los Macabeos, Ester, desde X, 4, hasta XVI, 24; Daniel,

(1) V. Hoberg, Hummelauer, Happel en *Biblischen Studien*, 1901, 1904 VI, 1, 2; IX, 4).

III, 24 90; XIII, 14. Esta distinción tiene naturalmente especial importancia para los creyentes, porque se refiere al carácter de inspiración; pero el problema de la credibilidad puede también tratarse por sí mismo, tanto más cuanto todas las Escrituras se encuentran ya reunidas en el canon de los LXX. Por consiguiente, fueron ya reconocidas antes del Cristianismo, y en una parte muy importante del judaísmo de aquel tiempo (Alejandría), se consideraban como iguales á los libros protocanónicos.

4. Escrituras protocanónicas y deuterocanónicas. —Respecto á la *formación del canon del Antiguo Testamento* nada sabemos con seguridad. Según el concepto tradicional y según la crítica moderna, el Pentateuco es lo capital, la parte principal del mismo. Su autoridad sólo pudo afianzarse por la tradición. Josué añadió al Libro de la Ley del Señor un nuevo documento (¿el libro de Josué?) (XXIV, 26). Los demás libros históricos fueron unidos á éstos (I *Sam.* X, 25)(1). La frase «los libros de los Reyes, los de los Profetas y los de David» (II *Marc.*, II, 13) significa que los libros proféticos y los Salmos se habían reunido con los libros históricos en un todo que se llamaba Escritura, las Sagradas Escrituras, los libros, los libros santos. El Nuevo Testamento conoce «la Ley y los Profetas» (*Mat.*, V, 17; *Hechos*, XXVIII, 23), «la Ley, los Profetas y los Salmos» (*Luc.*, XXIV, 44) y «la Ley» para designar el Antiguo Testamento. Mas los libros particulares no estaban abandonados al acaso, sino entregados á aquellos á quienes estaba confiado el gobierno del pueblo (*Deut.*, XVII, 18; XXXI, 9). Más tarde, con arreglo á la tradición (*Prov.*, XXV, 1), fué constituída por Ezequías una autoridad especial, que duró hasta el siglo V (2). Las primeras colecciones se formaron probablemente en la época de los Reyes, cuando se pudo atender en el Templo á la custodia de los libros sagrados bajo la vigilancia de los sacerdotes (II

(1) V. tomo III, pág. 348.
(2) Kaulen, *Einleit.*, 17; Buhl, *Kanon des A. T.*, 1891, 37; Gloatz, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 200.

Rey., XXII, 8). Se añadieron los Salmos y los Profetas cuando fueron coleccionados (II *Paral.*, XXIX, 30), y con ellos, como, por ejemplo, los Profetas menores, formaron una subdivisión (*Eccli.*, IL, 12; *Hechos*, VII, 42). A los proverbios de Salomón se añadieron otros nuevos (*Prov.*. XXV, 1). Al principio fué escrito cada libro en un rollo propio; hasta el siglo II de nuestra era no se reunieron varios libros en un volumen.

Se dice que Nehemías fundó en el segundo templo una biblioteca en la que se custodiaban los libros relativos á los Reyes y á los Profetas (es decir, las dos partes de la segunda sección del Canon), y los de David y las epístolas de los Reyes sobre los dones votivos (II *Marc.*, II, 13). Los judíos consideran terminado el canon en esta época (Esdras); pero no saben decir por qué, ya que Esdras no es el segundo Moisés, sino el restaurador de la Ley, el cual había restaurado los libros santos perdidos en la destrucción de Jerusalén por causa de Nabucodonosor, como suponen los Padres, probablemente refiriéndose á IV *Esd.*, cap. XIV (1). La obra de redacción fué solamente de forma, sin que se resintiese la materia ni su disposición. El canon debió ser fijado sólo en el sentido de que se había ampliado con la inclusión de los libros del Exodo, Ezequiel y Daniel. Pero aunque Esdras aceptó esta nueva parte, reconoció que aún no estaba concluído el canon. La antigüedad no nos ha dejado noticia alguna de lo contrario. Elías Levita († 1549) fué el primero que opinó que el canon era obra de la «gran Sinagoga». Pero esta misma se considera hoy como fantástica interpretación de la asamblea popular descrita en *Neh.*, cap. VIII hasta el X (Kuenen). En II *Mac.*, II, 14 y sig., con relación á la colección de los cánones de Nehemías, se lee: «Y asimismo Judas recogió todo lo que se había perdido en la guerra, que nos acaeció y está en nuestro poder. Por tanto, si apetecéis estas cosas, enviad quien os las lleve.» De aquí resulta que tanto

(1) Schürer, *Geschichte des israelit. Volkes*, III, [3] 244; R. Simón, *Histoire critique du viux Testament*, 1685, 4, 16; *Realenzykl.*, IX, [3] 743.

en Palestina como en Egipto dominó la opinión de que el canon no estaba aún terminado, sino que fué proseguido y ampliado con libros equivalentes. Mas ahora encontramos en los LXX todos los libros del canon de la Vulgata; por consiguiente, en aquel tiempo, los judíos que había en Egipto, en Palestina y en la Diáspora, debieron haber poseído este mismo canon ampliado, aunque no reconocido de igual manera. Tampoco sabemos hoy nada de una conclusión. En el prólogo del traductor de Jesús Sirach sólo se consideran como terminadas las primeras partes, la Ley y los Profetas.

5. **Las Escrituras judías y la tradición sobre el origen del canon.**—Por otra parte, sabemos que *la corporación de los Escribas* formada después del destierro, se ciñó tanto más estrictamente á lo literal y á la exégesis casuística, cuanto más aflictivas aparecían las circunstancias políticas del pueblo. Sentóse entonces precisamente el principio de que se considerasen como canónicos aquellos libros que estuviesen en total armonía con la ley mosaica, que indicasen remota antigüedad, y hubiesen nacido en tierra de Palestina (1). Verdad es que estas condiciones no correspondían por entero á algunas partes del canon hebraico, pero se trató de obviar la contradicción mediante interpretaciones alegóricas. Por lo contrario, los libros deuterocanónicos y algunas partes de Daniel y Ester se quitaron enteramente del canon. Esta depuración no fué aceptada igualmente por todos; pero hallaba cada día mayor acogida entre los judíos. Cuando, destruída Jerusalén y el Templo, cayó la teocracia, esta Biblia hebrea constituyó el único tesoro del judaísmo creyente. Desde el Sínodo de Jabne (100 después de C.) quedó concluída la colección. Josefo enumera 22 libros; 5 mosaicos, 13 proféticos (desde Moisés hasta Artajerjes), 4 litúrgicos y ascéticos. Los libros com-

(1) Kaulen, *Einl.*, 19; Cornely, *Historica et critica introductio in V. T. libros sacros*, I, 1885, 37; Weber, *Altsynagogale palästinensische Theologie*, 1888, 81; Zahn, *Gesch. d. neutestam. Kanons*, I, 1888, 116; Pörtner, *Die Autorität der deuterokanischen Bücher nachgewiesen aus den Anschauungen der palästinensischen Judentums*, 1893.

pilados después, no consiguieron la misma fe, porque se había extinguido la sucesión de los Profetas [1].

Por muy desconfiado que se muestre uno, con motivo de *Mat.*, XV, 2; *Hechos*, VII, 51, contra la tradición sinagógica [2], se tiene, no obstante esto, en ella un testimonio incontestable en favor del hecho de que el canon hebreo-judío permaneció largo tiempo sujeto á grandes dudas y vacilaciones. Pero no se dió fin á estas dudas con una autoridad profética, sino que la especulación del judaísmo sinagógico buscó una norma en la idea de la Ley, tal como la concibió la Sinagoga después del destierro, y en el carácter profético. Por este motivo, la extensión real del Antiguo Testamento hebreo no es un «elemento decisivo» para demostrar que los apócrifos estaban excluídos del canon de la Sinagoga legisladora. Una regresión posterior podría considerarse como no histórica sólo en el caso en que fuese desmostrable una fijación definitiva del canon. Las pruebas en contrario sacadas del Sirazides, en la utilización de la traducción griega de los helenistas, del libro de Josefo contra Apión, del aprecio en que son tenidos los apócrifos en el Talmud y en el Midrash, y de la inteligencia del canon por los helenistas ignorantes del hebreo, en unión con la historia entera del canon, poseen por lo menos gran probabilidad histórica.

6. Jesús y los Apóstoles sobre el canon del Antiguo Testamento. Texto y canon del Nuevo Testamento. Uso de los LXX en el Nuevo Testamento y en los Padres. El Tridentino.—Jesús y los Apóstoles hallaron y utilizaron el canon judío, con el que, así en general como en el modo de citar, reconocieron el Antiguo Testamento como la Sagrada Escritura de los judíos. De *Lucas*, XI, 51, puede inferirse que los libros de Moisés hasta los Paralipómenos formaban la colección reconocida. Atendida la costumbre de los judíos de citar de memoria, aun por los es-

(1) Contra Apion., 1, 8, 3. V. *I Mac.*, IV, 46; IX, 27; XIV, 41; Just., *Dial.*, 87; Zahn, *l. c.*, II, 334.

(2) König, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 373.

critores del Nuevo Testamento fué empleado el Antiguo con cierta libertad, de suerte que en lo particular no siempre es fácil obtener una demostración precisa. Pero, no obstante esto, en las Epístolas siempre se hace uso de los LXX; sólo en los Evangelios, y especialmente en el de San Mateo, se tiene también presente el texto original; y aun se ha intentado demostrar por el carácter de las citas que Jesús y los Apóstoles utilizaron una Biblia vulgar siria [1]. Por lo que concierne á algunos libros, se concibe que no se citara ninguno deuterocanónico, pues todos los autores, con excepción de Lucas, discípulo de Pablo, habían salido de las filas del judaísmo. Sin embargo de ello, en el Nuevo Testamento existen huellas de las Escrituras deuterocanónicas; así, se usan especialmente los libros de la Sabiduría y del Eclesiástico y el segundo de los Macabeos [2]. Tampoco se encuentra indicio alguno de Ruth, Esdras, Nehemías, Abdías, Nahum, Sofonías, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares; y en Filón faltan asimismo el Eclesiastés, el Cantar de los Cantares, Ester, Rut, Ezequiel, Daniel y los Trenos.

El desconocimiento del hebreo en la *Iglesia cristiana* obligó á usar los LXX. Esta versión vino á formar en toda su extensión la Biblia cristiana, aunque más tarde, desde el siglo III, cuando se advirtieron las diferencias, señaladamente en la controversia con los judíos, el canon judío fué muy apreciado por algunos, y aceptado formalmente por la mayoría hasta el siglo V. Esto no obstante, se utilizó de hecho todo el Antiguo Testamento de los LXX. Los mismos Padres sirios, no sólo utilizaron los libros deuterocanónicos, sino que los citaron en la misma forma que los protocanónicos; y aun gozaron de gran reputación algunos apócrifos (libro de Henoch, salmos de Salomón). Melitón de Sardes se trasladó á Palestina para aprender

(1) V. *Kommentar zu Matthäus*, 21.
(2) *Rom.*, I, 20 32; *Sap.*, XIII-XV; *I Cor.*, VI, 13; *Ecl.*, XXXVI, 20; *Heb.*, I, 2; *Sap.*, VII, 26; *Jac.*, I, 9; *Ecl.*, IV, 29; *Jac.*, V, 11; *I Ped.*, I, 6, 7; *Sap.*, III, 3-7; Wildeboer, *Entstehung der altestamentl. Kanons*, 1891, 48.

el canon judío. Orígenes cuenta 22 libros. El Sínodo de Laodicea pasa por alto, con otros griegos, los libros de Judit, Tobías, Sabiduría, Jesús Sirach y Macabeos (Can. 60). Atanasio cuenta 22 libros, pero amplía el número en el apéndice á su epístola pascual (39). San Jerónimo transmitió á la posteridad la distinción entre libros canónicos y no canónicos, y aun apócrifos, del Antiguo Testamento. San Agustín rechaza los apócrifos que confunden lo verdadero con lo falso (Henoch, etc.); pero defiende los libros que se leen en la Iglesia (Sabiduría). Junilio se remite al canon de los judíos, á San Jerónimo y á otros, para defender su exclusión de Job, Cantar de los Cantares, Paralipómenos, Esdras y los libros deuterocanónicos, pero sin razón, ya que sólo se funda en el canon de Teodoro de Mopsuestia [1]. No obstante esto, no los rechaza enteramente, sino que los cuenta entre las Escrituras de mediana autoridad. Esta distinción de San Jerónimo se mantuvo hasta la época del Tridentino, pero con importancia más teórica que práctica, ya que se hizo uso de ambas categorías casi sin distinción. El Tridentino dispensó su aprobación á esta práctica, equiparándola formalmente.

7. El texto del Antiguo Testamento.—El *texto* del Antiguo Testamento aparece en la sagrada *lengua hebrea* para los libros protocanónicos, y en el griego de los LXX para todos los libros. El texto hebreo original experimentó algunos cambios debido á la libertad que se permitían los israelitas y á la miseria de los tiempos. Los manuscritos más antiguos, si bien en conjunto proceden de un ejemplar normal del siglo I ó del II, no van más allá del siglo IX y del X [2]. Estos ofrecen ya el texto uniforme de la Masorah (siglos VI y VII). En cuanto á los tiempos anteriores, las vicisitudes no fueron tan favorables para la con-

(1) Kihn, *Theodor v. Mopsuestia*, 360; Sanders, *Études sur S. Jérôme*, 1903, 388. Sobre Efrem, v. Lamy, *L'Exégèse en orient au IVe siècle*, «*Revue biblique*», 1893, 9.

(2) Kaulen, *Einl.*, 63; Driver, *Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, with an introduction on Hebrew Paleography and the ancient Versions*, 1890; *Realenzykl.*, II, ^{3} 715, 725.

servación del texto sagrado. Si bien las quejas de los Padres de la Iglesia respecto á la corrupción del texto hebreo por los judíos, fueron motivadas en gran parte por mala inteligencia, no obstante esto, mediante la comparación con el Pentateuco samaritano, se descubre un deterioro del texto masorético, lo que hasta hoy es objeto de lamentaciones. Véase *Deut.*, XXIX, 28.

Los judíos talmúdicos se pronunciaban contra toda traducción escrita, porque temían que pudiese adquirir igual autoridad que la Escritura, y por este motivo se transmitió también la Mischna de viva voz durante largo tiempo. La traducción de los LXX, que fué empezada con el Pentateuco en Alejandría hacia el año 300 antes de Jesucristo, y en breve terminada, se remonta en los manuscritos hasta el siglo IV. Pero no es una versión literal, por lo que Aquila y Teodoción trataron de buscar un texto más vecino al original. Hesiquio y Luciano enmendaron el texto de los LXX. Orígenes trató de restablecer el texto legítimo por medio de su Hexapla.

8. Peschitto, Itala, Vulgata.—Fuera de esto, tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo, fueron traducidos á diferentes lenguas. Las más importantes son la traducción siria *(Peschitto)* y la latina *(Itala, Vulgata)*. La *Peschitto*, es decir, la divulgada (vulgata), llamada por los sirios la sencilla, fué hecha sobre el texto griego ateniéndose con más fidelidad á la palabra y al sentido (combinados) que á la letra.

La traducción *latina* fué pronto una necesidad para los pueblos romanos, y más en aquellas comarcas en que, como en Africa, había ejercido poca influencia la lengua griega, ya que, si bien Tertuliano sabía escribir el griego, y San Agustín lo entendía más de lo que él mismo quiere hacer creer, con todo, el griego quedaba reducido á estrechos límites. En Italia, donde las clases cultas de aquel tiempo entendían el griego casi en general, la cosmopolita lengua griega podía servir de mediadora. En griego escribió San Pablo su Epístola á los Romanos, San Marcos su Evangelio

destinado á los romanos y San Ignacio su Epístola á los romanos. En griego escribió también el Obispo romano Clemente á principios del primer siglo cristiano. Griego es lo que encontramos de la literatura eclesiástica todavía en la primera mitad del siglo II. El fragmento muratoniano y Minucio Félix inauguraron la literatura cristiana latina; pero hasta la mitad del siglo III es ésta muy escasa. Novaciano es el primer teólogo romano que compuso una serie de obras en latín (1). En Africa, en las Galias y en España fueron sin duda muy distintas las circunstancias.

Así, pues, no es probable que en el siglo I ni al principio del II, fuera necesaria en Italia una traducción latina. La difusión del Cristianismo por el país fué muy lenta, si bien San Pablo ya encontró comunidades en todas las estaciones de su viaje. Aunque Inocencio I, en el año de 414, atribuye la liturgia romana (latina) á la institución de San Pedro, no puede inferirse de esto la existencia de una traducción oficial. Claramente lo demuestra Rufino cuando en 405 escribe á Jerónimo que no ha de dudarse de que San Pedro, así como dió á la Iglesia todo lo necesario para la enseñanza, también le dió el auxilio de los libros (2). Según esto, Rufino desconoce toda tradición histórica. Lo más probable es lo que San Agustín dice de las traducciones latinas: «Cuando en los primeros tiempos de la fe llegaba á manos de alguno un manuscrito griego, y creía poseer alguna práctica en ambos idiomas, se aventuraba á traducirlo (3).» Verdad es que, en general, habla de las gentes de lengua latina, pero se comprende bien que tenía á la vista las condiciones de Africa.

La comparación de los escritores sagrados africanos, como Tertuliano, Cipriano y Agustín, demuestra también

---

(1) Langen, *Römische Kirche*, I, 1881, 277, según Caspari, *Quellen zur Geschichte d. Taufsymb.*, III, 287-466; Baumgartner, *Weltliteratur*, IV, 1901, 82.

(2) V. Aberle, *Einleitung*, 301; Cornelio, *Introductio*, I, 358.

(3) *De doctr. christ.*, 2, 11, 15; Burkitt, *The old Latin and the Itala*, 1896; *Theol. Lit.-Ztg.*, n. 5; 1899, n. 8; Corssen, *Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen*, 1899.

que éstos, entre muchas concordancias, presentan numerosas diferencias, tantas como no podrían imaginarse en la hipótesis de una traducción aceptada universalmente. Verdad es que Tertuliano alude á una traducción caída en desuso, pero aun así, no es siempre constante en las citas. El pasaje [1] en cuestión se refiere á la Itala, pero Tertuliano no sólo evita los nombres, sino que deja en la duda de si es realmente una traducción destinada «al uso de los nuestros,» pues se limita á observar que por la sencillez de la traducción, era costumbre entre los latinos de África, el traducir λόγος, no por *ratio*, sino por *sermo*. En cambio, su nota á I *Cor.*, VII, 39 [2], parece demostrar que en aquel tiempo poseían en África un texto propio.

La *translatio vetus, antiqua interpretatio, vulgata editio* conduce al mismo resultado para Italia. San Agustín dice en el pasaje citado que los traductores latinos eran incontables, y que, por su parte, da la preferencia á la Itala, porque ofrece con ideas claras una concordancia literal. No es fácil distinguir si las otras son simples revisiones de las mismas traducciones, ó traducciones independientes. Lo primero tiene mayor verosimilitud [3], pero de ningún modo puede haberse extendido á toda la Sagrada Escritura. Según de lo que dice Papias de las diversas tentativas para traducir el Mateo hebreo, debe suponerse que también ayudó á estas tentativas una traducción eclesiástica hecha hacia la mitad del siglo II. El nombre alude á Italia, de donde el Cristianismo había llegado á los africanos. No podían faltar muchas versiones más ó menos diferentes de ella, de lo cual se queja amargamente San Jerónimo. Esta antigua traducción latina está ajustada á los LXX. San Jerónimo la restituyó á la «verdad hebrea,» es decir, que, respetando lo tradicional, tradujo al latín los libros hebreos y los caldeos del Antiguo Testamento del propio

(1) *Adv. Prax.*, 5.
(2) *De mon.*, 11. Contestado por Zahn (*Gesch. d. neutest. Kan.*, I, 55).
(3) Agust., *C. Faust.*, 11, 2. Burkitt, Zahny Dobschütz ponen la Itala al nivel de la Vulgata.

original (390-405). Por este motivo fué elevada la *Vulgata*, es decir, la traducción general de San Jerónimo, en su forma y en su contenido, á la categoría de la mejor y más antigua de las versiones latinas; mas sólo pudo abrirse paso paulatinamente, entre continuas persecuciones, y adquirir carta de naturaleza en la Iglesia occidental; y no fué de uso general hasta el comienzo del siglo VII. Accediendo á los deseos del Concilio de Trento, el Papa Sixto V (1590), no sólo hizo publicar una edición depurada, sino que le atribuyó carácter oficial, si bien fué retirada, porque, según la crítica, no estaba suficientemente corregida. Reinando Clemente VIII, en 1592, apareció una edición mejorada, que fué impresa en 1593 y 1598 con todo el esmero posible. La edición de 1598 se consideró como la normal [1]. No obstante esto, en el Concilio Vaticano no se quiso aceptar la relación de ésta con el Decreto tridentino, para que no se confundiese la Vulgata auténtica del Tridentino con la edición enmendada de los Papas.

Ambas traducciones contienen el canon de entonces del Nuevo Testamento. Este, exceptuando el Evangelio de San Mateo, se ha conservado en la lengua original (griego), pero los autógrafos se perdieron pronto á consecuencia del uso frecuente y de la fragilidad del papiro. Los ejemplares auténticos, de los cuales habla todavía Tertuliano, no deben designar los originales, sino el texto no adulterado [2]. Algunos escritos se han perdido enteramente, como la epístola á los Laodicenses (*Col.*, IV, 16) y una epístola á los Corintios (I *Cor.*, V, 9). Debido á las numerosas copias y al frecuente uso, se comprende fácilmente que debieron introducirse algunas alteraciones pequeñas del texto y algunas interpolaciones de textos paralelos, porque los antiguos cristianos no conocían la escrupulosa exactitud literal que entró en vigor después. Sin embargo de ello, las discre-

(1) V. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, 1868, 416, 455; Granderath-Kirch, *Geschichte des vatik. Konzils*, II, 436; *Collectio Lacensis*, VII, 141.

(2) *De mon.*, 11: En griego auténtico. *Adv. Valent.*, 3: *Ecclesia authenticae regulae.* En contra, Zahn, *l. c.*, I, 652, n. 1; *Realenzykl.*, II, [3] 789. Scriwener, Barnard, Burkitt, Hilgenfeld, Blass, Belser y otros.

pancias sólo afectan á puntos secundarios, variantes dogmáticamente indiferentes. Unicamente son de importancia las discrepancias en pocos pasajes (*Marc.*, XVI, 9-20. *Luc.*, XXII, 43, 44. *Juan*, VIII, 1-10. I *Juan*, V, 7). Puesto que los manuscritos más antiguos (Vaticano, Sinaítico) se remontan al siglo IV y se tienen á mano numerosos y buenos manuscritos de época posterior, no falta el modo de restablecer con gran certeza el texto original. Las novísimas ediciones críticas de Tischendorf, Tregelles, Westcott y Hort han alcanzado alto grado de exactitud. Sólo una décimasexta parte da quizás motivo todavía á la duda. Esto no obstante, ha de considerarse que únicamente se tuvo presente el texto revisado en el siglo IV. El *Codex Bezae* s. *Cantabrigiensis* (grecolatino) y las versiones sirias y latinas ofrecen un texto algo diferente del antiguo κοινὴ ἔκδοξις (edición común) [1]. Recientemente ha sido preferida ésta de nuevo.

La Iglesia *siria*, desde su nacimiento, no tuvo las Epístolas católicas en su Nuevo Testamento, y así parece que ocurría aún, por lo menos en el extremo Oriente, hacia el año de 340. La *Peschitto*, la cual fué precedida de traducciones sirias que se remontaban al siglo II del sirio Sinaítico y Curetón [2], fué concluída hacia el 400. Contiene los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, la Epístola de Santiago, las primeras Epístolas de Pedro y de Juan, catorce Epístolas de Pablo; los cinco escritos que faltan fueron admitidos más tarde, probablemente en el siglo VI. Pero Efrem († 373 ó 378) ya la conocía y quizás la encontró en una traducción eclesiástica. El Diatessarón de Taciano había casi suplantado á los Evangelios canónicos; el comentario de Efrem lo tuvo por fundamento.

9. «Codex Claromontanus.» Fragmento muratoniano. Iglesia alejandrina.—De la Itala no tenemos sino

(1) Resch, *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*, 1893, 1896.
(2) Holzhey, *Der neuentdeckten «Codex Syrus Sinaiticus»*, 1896; Merx, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Uebersetzung der syrischen Palimpsesthandschrift*, 1897.

fragmentos, así que no puede precisarse su extensión. Pero esta falta es fácil de suplir, porque por los escritores latinos, especialmente por Tertuliano, conocemos la extensión del canon latino. En cuanto á las Epístolas católicas no ofrece tanta seguridad. En cambio, el *Codex Claromontanus* desde el siglo III nos da testimonio del canon de la Iglesia africana. Contiene todos los libros del Nuevo Testamento; únicamente están al final, como era usual entonces, algunas Escrituras no canónicas destinadas á la lectura. Desde el año de 360 tenemos, relativo á la misma Iglesia, el canon de Mommsen. Para el canon de la *Iglesia romana* es de gran importancia el denominado, del nombre del descubridor, *canon muratoniano*, el cual pertenece á la segunda mitad del siglo II. Este es único en su género, porque quiere dar expresamente una especificación del referido canon. Verdad es que el texto es latino, probablemente una traducción del griego, muy defectuosa, y le faltan el principio y el fin, pero se ve con seguridad que están reconocidos en él 4 Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y 13 Epístolas de San Pablo. Contiene la primera Epístola de Juan y se menciona el Apocalipsis. La orientación es apologética, propia de un escrito destinado á la catequesis. Aunque por los mártires escilitanos se estableció una diferencia entre las Sagradas Escrituras y las Epístolas de Pablo, y, ni siquiera en Roma, no se realizó la asimilación total hasta el 200, este fragmento, que por otros conceptos ha de suponerse anterior, es una prueba de que se trató sencillamente de una apreciación diferente [1]. Los prólogos monarquistas manifiestan ya el concepto de una colección terminada de libros santos que se apoya en motivos interiores y en un plan divino. El canon era tan escrupulosamente empleado por

(1) Kuhn, *Das Muratorische Fragment*, 1892; Corssen, *Monarchianische Prologe*, 1896, 66; *Miscellanea Cassinense*, 1893; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, 132; Lietzmann, *Das Muratorische Fragment u. die monarchianischen Prologe*, 1902. Chapman procura demostrar, refiriéndose a Zahn (*Geschichte d. neutest. Kanons*, I), que el canon muratoniano escrito entre 210 y 220, fué compuesto por Clemente Alejandrino (*Rev. Bénéd.*, 1904, 240, 396).

aquel tiempo como el del Antiguo Testamento. Puesto que los impugnadores de Marción, esto es, Ireneo y Tertuliano, utilizaron este canon, no pudo ser hecho por Marción [1].

Orígenes nos ha transmitido el canon de la *Iglesia alejandrina*, y lo aumentó hasta comprender todo el actual canon eclesiástico. Cierto es que en su examen científico enumera la segunda Epístola de Pedro, y la segunda y tercera de Juan entre los libros impugnados, y no menciona las Epístolas de Judas y de Santiago; pero en sus comentarios y homilías las utiliza de igual manera que las otras [2], aunque alguna vez da á entender que todavía no se ha reconocido universalmente su canonicidad. Hace esto, no sólo en la adaptación homilética y por acomodarse al uso eclesiástico, sino porque trata de dar el canon eclesiástico, al cual algunas consideraciones críticas no podían conmover. Aun cuando él, como quieren R. Simón y otros, hubiera obrado así solamente para evitar el escándalo, y se hubiera visto obligado á decir lo que no sentía, pero que estaba obligado á decirlo, esta diferencia entre «el púlpito y la cátedra» es una prueba del reconocimiento general del canon eclesiástico. Esto prueba también la noticia (impugnada) de que Clemente, en sus Hipotiposis, hoy perdidas, comentase las Epístolas católicas entre los demás escritos [3]. Otros escritos, que cita Orígenes con Clemente, no los enumera ya entre los escritos canónicos impugnados; por lo contrario, los coloca entre los que no pueden utilizarse para demostrar la fe, sino para fines científicos. En la epístola pascual (39) de San Atanasio, se enumeran todos los libros del Nuevo Testamento [4]. El canon de Eusebio contiene también todas las Escrituras;

(1) V. Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift u. Taufbekennsnis*, 1899, 384, 408, contra Harnack; Bardenhewer, *Gesch. der altchristl. Lit.*, II, 1903, 59.

(2) *In Jes. Nav. H.*, 7, 1; *In Gen. H.*, 13, 2; Kunze, *Glaubensregel*, 158; Zöllig, *Die Inspirationslehre bei Origenes*, 1902, 98.

(3) Kunze, *l. c.*, 140; Dausch, *Das A. T. bei Klemens Alex.*, 1904; Kütter, *Klemens Alex.-und das N. T.*, 1897.

(4) Zahn, *Athanasius u. der Bibelkanon*, 1901; *Gesch. d. neutest. Kan.*, II, 203.

sólo que éste, influído por Orígenes, siguiendo sus sabias inclinaciones, puso todas las Epístolas católicas, á excepción de las primeras de Pedro y de Juan, entre los escritos contravertidos, en tanto que menciona dos veces, entre los escritos legítimos y los ilegítimos, el Apocalipsis, que desde el siglo III era molesto á los griegos. Los escritos que pone como vecinos al Nuevo Testamento (Hechos de Pablo, Pastor, Apocalipsis de Pedro, Carta de Barnabas, Didaje), todos en parte ó totalmente son conocidos hoy.

10. Epístolas paulinas. Epístola á los Hebreos. Epístolas católicas. El Apocalipsis.—Para las cosas más particulares bastan aquí los principios generales. Las *cuatro grandes Epístolas paulinas* han de considerarse como fuera de toda controversia, si bien la novísima crítica radical (Bauer, Lomann, Pierson, Naber, Steck) va en este punto más allá que la crítica tendenciosa. Los Padres apostólicos son testimonio en favor de ellas, con excepción de la segunda Epístola á los Corintios. Poco combatidas son también la primera Epístola á los Tesalonicenses, á los Filipenses y á Filemón; pero en cuanto afecta al testimonio externo, las restantes Epístolas paulinas no son menos que éstas [1], aunque se comprende bien que las *epístolas pastorales*, como cartas privadas, hallaran con más dificultad general difusión. Especialmente la Epístola primera á Timoteo, se cita ya por Clemente de Roma y por el gnóstico Teodoto; también se cita por el primero la Epístola á Tito. Policarpo no sólo conoce, como Ignacio, las epístolas pastorales, sino que supone que las conocían los Filipenses. Unicamente en la *Epístola á los Hebreos* aparece una diferencia en la Iglesia occidental. Los motivos debieron ser, en parte, internos (sistema penitencial). A causa del estilo, supusieron los griegos otro compilador inmediato (Apolo, Lucas, Barnabas, Clemente de Roma).

Entre las *epístolas católicas*, tres, las primeras de Juan

(1) Zahn, ibid., I, 828; Harnack, *Chronologie*, I, 239; *Altchristliche Lit.* I, 305; Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*, 1903.

y de Pedro y la de Santiago, ya antes fueron recibidas universalmente. Sólo en la de Santiago hubo alguna vacilación insignificante. De las demás, la segunda de Pedro suscitó desconfianza; en tiempo de Eusebio y de Jerónimo se tuvo como apócrifa por muchos. Dídimo la tilda de falsificada; dice que es cierto que se publicó, pero que no fué puesta en el canon; sin embargo de esto, la utiliza y la comenta. El mismo San Jerónimo demuestra que, más que otra cosa, fueron motivos internos los que demoraron la aceptación universal. El estilo y el carácter—dice—inducen á creer que Pedro se sirvió en ambas Epístolas de distintos intérpretes. «Y, en efecto, ya se citaban en los tiempos más antiguos dos intérpretes de Pedro, Marcos y Glauquias [1].» Fuera de esto, sufre la suerte general de la mayor parte de las Epístolas católicas que hallaron poco favor en los círculos pagano-cristianos de San Pablo. Sin embargo de ello, mucho antes (Clemente de Roma, Pastor de Hermas) se encuentran huellas de haberse utilizado. San Policarpo, que utiliza largamente la primera de San Pedro, tiene también citas de la segunda. Clemente de Alejandría y Orígenes le dan validez. San Efrem la cita como escrito canónico. Y puesto que, á pesar de los motivos internos, consiguió mantener su autoridad en la Iglesia, debió haber tenido un buen apoyo en la tradición.

El *Apocalipsis* puede demostrarnos de cuantos títulos buenos y antiguos de posesión gozaba en la Iglesia. Andrés de Cesárea, en su comentario sobre el Apocalipsis, invoca el testimonio de Papias. Justino, que no indica ningún autor del Nuevo Testamento por su nombre, cita á Juan como compositor del Apocalipsis. Orígenes lo acepta como cosa fuera de toda controversia. La oposición de los griegos, que empezada por los *alogos*, fué continuada por el romano Cayo, que atribuye el Apocalipsis á Cerinto, y llevada al último extremo por Dionisio de Alejandría, contiene en sí claramente el sello de la propensión antiquiliástica, para que

(1) Döllinger, *Christentum u. Kirche*, 1860, 95; Zahn, *l. c.*, I, 210; Belser, *Einleitung in das N. T.*, 1901, 703.

pueda concedérsele importancia contra la autenticación externa. Las importantes discrepancias de lenguaje entre este libro y los restantes escritos de Juan, notables, pero exageradas muchas veces [1], y explicables tan sólo por su carácter apocalíptico y hebraizante, es indudable que pudieron ser aprovechadas por Dionisio para su fin, de suerte que aun hoy se considera como «herejía crítica» el admitir el mismo autor para los dos. Mas el mismo Dionisio no se atrevió á negar el carácter canónico del libro; sólo lo atribuía á otro Juan como autor. Atanasio, en oposición á los palestinenses y á los antioqueños, lo reconoció y tuvo razón. Leoncio cita también el Apocalipsis en su canon y concluye con la observación: «Estos son los libros recibidos en el canon de la Iglesia, los antiguos y los nuevos, de los cuales sólo los antiguos fueron aceptados por los hebreos [2].»

11. Hechos de los Apóstoles. Evangelios.—Puesto que los *Hechos de los Apóstoles*, cuya credibilidad histórica se confirma cada vez más, aun por el testimonio de Renán y otros, tienen absoluta conexión con el tercer Evangelio respecto á la forma y á la orientación, y en el «nosotros», y según Blass también en otras partes del Código de Beza, dan á conocer claramente el testimonio ocular [3], no nos queda más que considerar los *Evangelios.* Ante todas cosas, el Evangelio de San Mateo está testimoniado, utilizado con predilección por los Padres más antiguos, y expresamente mencionado por primera vez por Papias de Hierápolis, discípulo del presbítero (Apóstol) [4] Juan. Este

(1) Harnack, *Chronologie*, I, 658: El Evangelio de San Juan y las tres Epístolas tienen el mismo autor, ni antes del 80 ni después del 110. Pág. 675: El Apocalipsis fué compuesto del 93 al 96, sobre el fundamento de un apocalipsis judío por el que compuso los escritos de San Juan, de quien muestra el mismo espíritu y la misma mano. Belser, *Einleitung*, 387.

(2) Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, 64. Sobre Cayo como adversario del Apocalipsis, v. Harnack, *Die Gwynnschen Caius-und Hippolitus-Fragmente (Texte u. Untersuchungen*, VI, 3), 121.

(3) V. Felten, *Die Apostelgeschichte*, 1892, 27; Semeria, *Les Actes des Apôtres*, «*Rev. Bib.*», 1895, 313; Belser, *Theol. Quartalschr.*, 1895, 648; 1896, 1; 1897, 298; *Einleitung*, 104.

(4) Para la identidad, Belser, Zahn, *Forschungen*, VI, 1900; *Realenzykl.*, IX,³ 1901, 276, 279; Gutjahr, *Die Glauwürdigkeit des iren. Zeugn.*, 97; Cors-

dice, en efecto, sencillamente que Mateo recogió en lengua hebrea los dichos del Señor (λόγια κυριακά), pero puesto que es probable que en su tiempo estuviera universalmente difundido el Evangelio canónico de Mateo, bajo la expresión λόγια no puede entenderse más que este Evangelio. El mismo Papias es también el testigo formal más antiguo del *Evangelio de Marcos*, del cual dice que proviene de las predicaciones de Pedro sobre los discursos y obras del Señor. Hasta el *Evangelio de Juan* es conocido de Papias, del cual atestigua Eusebio que había empleado citas de la primera Epístola de Juan (1). Este Evangelio se utiliza ya en las plegarias eucarísticas de la «Doctrina de los Apóstoles». Y puesto que Policarpo conoce seguramente la Epístola de Juan, es á la vez un testimonio en pro del Evangelio. También San Ignacio, cuyas cartas fueron escritas hacia el año de 110, lo presupone. En Barnabas aparecen huellas de los cuatro Evangelios. Justino conoció el Evangelio de Juan y utilizó los Evangelios sinópticos, especialmente el primero. Aunque también empleaba el protoevangelio de Santiago (2), y debió haber utilizado el Evangelio de Pedro y el de los Hebreos, son, con todo, muy inseguros todavía los informes respecto á esto. Puesto que el seudo Pedro utilizó los cuatro Evangelios, y el Evangelio de los Hebreos es dependiente del de Mateo, la acep-

sen, *Zeitschr. f. neutestam. Wissensch.*, 1902, 242; Leimbach, *Realenzykl.*, XIV, ³ 1904, 644; Drummond, *An Inquiry into the caracter and anthorsip of the fourth Gospel*, 1903. V. *Rev. Bibl.*, 1900, 204; 1904, 439. En contra, Harnack, *Chronologie*, I, 675; Schäfer, *Einleitung*, 1898, 260, y otros.

(1) V. *Kommentar zu Johannes*, 7. Harnack (*l. c.*, 675) sostiene que el autor es el presbítero Juan, el cual trabajaba bajo la dirección del apóstol San Juan (!). Loofs (*Realenzykl.*, IV, ³ 29) sostiene la genuinidad del Evangelio. Ignacio lo conoció ciertamente. Debió ser empleado con mucha frecuencia en las reuniones de San Juan en el Asia Menor. Ningún libro ha dejado tan evidentes huellas de sí en la historia de los dogmas. V. también Zahn, ibid., IX, ³ 272; Wetzel, *Die Echtheit und Glaubenswürdigkei des Evangelium Johannes*, 1899; *Stimmen aus Maria Laach*, I, 1905, 154.

(2) Zahn, *Gesch. d. neutestam. Kan.*, I, 438, 442, 485, 490; *Grundriss*, 31; Bousset, *Die Evangelienzitate Justins*, 1891; Baldus, *Das Verhältniss Justins des M. zur unsern synopt. Evangelien*, 1895; Belser, *Studien zur Apostelgeschichte*, «*Theolog. Quartalschr.*», 1895, 50, 229; Blass, *Acta apostolorum s. Lucae ad Theophilum liber alter*, 1895; Rose, *Études sur les Évangiles*, 1902, 3.

tación universal de aquéllos en un tiempo más remoto, es todavía más patente. De la observación de Justino, de *que las* memorias y *los* Evangelios habían sido escritos por Apóstoles y discípulos de los Apóstoles, se deduce que en su tiempo había por lo menos dos de estos Evangelios. Por consiguiente, sus datos no están en desacuerdo con el número cuatro aceptado por la Iglesia. Y si tanto Justino como su adversario, cuando citan, emplean la frase «en el Evangelio», como también lo hace la Doctrina de los Apóstoles y la segunda carta de Clemente y Teófilo, los Evangelios debieron constituir en su unidad un todo sólidamente ordenado; por consiguiente, no fué éste compuesto por la Iglesia sólo con motivo de la lucha con el gnosticismo; su discípulo Taciano compuso ya una armonía de los Evangelios para el uso eclesiástico.

Ireneo, discípulo de Policarpo, trató de explicar el indudable número cuaternario por motivos de congruencia, es decir, por los cuatro puntos cardinales, los cuatro vientos, etc. Al gnóstico Marción, que mutiló el Evangelio de Lucas y rechazó los demás, le replica Tertuliano: «Afirmo que en aquellas Iglesias, no sólo ya en las apostólicas, sino también en las que con ellas están ligadas por la comunidad del misterio, este Evangelio de Lucas, que nosotros decididamente defendemos, existe desde el principio de su publicación, mientras que el de Marción es desconocido casi todo, y no hay uno que, conociéndolo, no lo rechace. La misma autoridad de las Iglesias apostólicas viene en apoyo de los demás Evangelios, que nosotros poseemos por ellas y según ellas, esto es, el Evangelio de Juan y el de Mateo, así como también el Evangelio de Marcos, que considera como de Pedro, cuyo intérprete fué Marcos. En efecto, también el Evangelio compuesto por Lucas suele atribuirse á Pablo. Lo que publicaron los discípulos, se ennobleció con la autoridad de los maestros.» Orígenes invoca la tradición de los cuatro Evangelios, los únicos que se admiten sin contradicción en la Iglesia de Dios (1). La Iglesia tiene

(1) Iren., *Adv. haer*, 3, 11, 8; Tert., *Adv. Marc.*, 4, 5, cf. 3; Oríg., op.

cuatro Evangelios, la herejía muchos, de los cuales uno lleva este título: «Según los egipcios.» Podemos invocar como testimonio en pro del último de los Evangelios, aun á los herejes más antiguos. Porque los gnósticos, desde el principio del siglo II (y también el Evangelio de los doce Apóstoles modernamente descubierto), consideraban con predilección el Evangelio de Juan y el Apocalipsis, y los utilizaban para perfeccionar su sistema emanatista dualista; por consiguiente, á pesar de sus Evangelios particulares, no negaron la tradición eclesiástica relativa al canon. Los alogos no pertenecieron indudablemente á las sectas gnósticas, pero, como adversarios de los montanistas, rechazaron aquel Evangelio.

Respecto á la crítica ejercida por la escuela histórica sobre los testimonios tradicionales relativos al cuarto Evangelio, del cual dice que se apoya en datos inseguros ó legendarios (Loisy), sería muy oportuno citar la sentencia definitiva de Drummond: «No es un problema que requiera gran crítica para resolverlo... Si queremos únicamente dejar de considerar á Ireneo, Tertuliano, Clemente y sus contemporáneos como tipos abstractos de credibilidad, y recordar, en cambio, que eran hombres en todo semejantes á nosotros, que vivieron en comunidades extendidas desde las Galias hasta Siria, y desde Egipto hasta Africa, comprenderemos que la aceptación sin vacilar y sin examen del Evangelio de Juan en esta extensa región, es un hecho muy significativo, y ofrece un sólido argumento en favor de la legitimidad de la obra. Porque si el Evangelio es legítimo, se explica el hecho; mas en el caso contrario, el hecho es un enigma, al cual, á mi entender, no se ha dado aún contestación satisfactoria.» (80).

12. El canon del Nuevo Testamento hacia el año 200.—Según esto, en lo esencial estaban terminados los cuatro Evangelios hacia fines del siglo I, las 13 Epístolas

Eus., *H. E.*, 6, 25; *Hom.*, 1, en *Luc.; Rev. bibl.*, 1898, 491; *Civ. Catt.*, 1904, Enero, 73; Zahn, *Grundriss*, 41; Gutjahr, *Das Glaubwürdigkeit des irenäischen über die Abfassung des 4. kan. Evangel ums*, 1904.

de San Pablo habían recibido uso litúrgico, y el canon hacia *fines del siglo II* quedaba sustancialmente fijado. Lo principal estaba constituído por los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, el Apocalipsis, las 13 Epístolas paulinas y la primera de Pedro y de Juan. Las otras Epístolas no eran tan generales; no obstante esto, prescindiendo quizás de la tercera de Juan, pueden ofrecerse testimonios suficientes en favor de ellas. «Los doctores de la Iglesia, que tuvieron ocasión de tratar el problema referente al origen, expresan sin vacilar y sin excepción el convencimiento de que el Nuevo Testamento tenía desde tiempo inmemorial el mismo oficio que en la época en que ellos vivían.» Este es un dato que ha de tenerse muy presente [1]. El consentimiento universal de la Iglesia hacia el 200, no hubiera sido posible sin una tradición antiquísima y segura. Una aparición «repentina» del canon en Melitón, Ireneo, Tertuliano y en el fragmento muratoniano, presupone una larga historia. La mayor parte de la literatura del siglo II se había perdido.

Con esto no se niega que varios Padres no se habían formado aún un juicio definitivo sobre algunos presuntos escritos apostólicos y varios *apócrifos*. No obstante esto, hicieron una diferencia. Si, por ejemplo, Clemente, aun admitiendo el Evangelio egipcio y el hebreo, no los pone en la misma categoría que los otros cuatro, no quiere decir que entienda con esto limitar la práctica antigua de su Iglesia, si esta práctica no está consolidada [2]. Hoy los críticos muéstranse casi unánimes en reconocer que el Evangelio de Pedro fué formado hacia la mitad del segundo siglo sobre nuestros cuatro Evangelios, si bien de una manera algo arbitraria [3]. Estas discusiones han confirmado

(1) Zahn, *Geschichte*, I, 435. En contra, Harnack, *Das N. N. und das Jahr*, 200, 1899. Zahn replicó: *Eine Bemerkung zu Ad. Harnacks Pröfung*, 1889; *Grundriss*, 39; Sanday, *Inspirations, eight lectures on the early history and origin of the doctrin of biblical inspiration*, 1893; Boese, *Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien. Ein Beitrag zur Apologetik*, 1895; Belser, *Einleitung*, 728, 760.

(2) Kunze, *Glaubensregel*, 144; Essen, *Katholik*, I, 1898, 143.

(3) Schubert, *Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfrag-*

de nuevo lo que Loofs dice respecto á los escritos canónicos en la forma moderna. «En ninguna parte se perdona con más facilidad el menosprecio de las fuentes históricas, en ningún otro caso se tiene como la cosa más natural de este mundo, como al tratar de los libros canónicos.»

13. La época de la composición de los Evangelios. —La *época de la composición* de algunos libros está circunscrita, en general, por la duración de la misión de los Apóstoles. Las Epístolas paulinas empiezan con la estancia en Atenas, en el segundo viaje, y acaban con la segunda prisión. Las Epístolas católicas caen hacia el año sesenta. Respecto á la edad de los Evangelios, todos los informes que tenemos de la antigüedad, sin excluir á Eusebio, son más bien indeterminados; pero están de acuerdo en que los Evangelios sinópticos fueron compuestos antes de la destrucción de Jerusalén. De parte de los católicos se intrepretan comúnmente los informes de Eusebio en el sentido de fijar para el primer Evangelio el año 42, para el segundo el 43-44 y para el tercero el 63. Además, la traducción griega ó revisión utilizando el Evangelio de Marcos, se distingue de la composición del Evangelio hebreo de Mateo. Para el Evangelio de Lucas se quiere hacer coincidir la conclusión con la de los Hechos de los Apóstoles, donde se da la noticia de la duración bienal de la prisión de Pablo. Pero Eusebio no da datos precisos; su noticia de la primera estancia de Pedro en Roma en el año 42, es insegura históricamente y no debe confundirse con la noticia de Papias y Clemente de Alejandría sobre el origen del Evangelio de Marcos. Frente á estos datos inseguros, está el seguro testimonio de Ireneo, cuyo texto griego nos lo conservó el mismo Eusebio. Según éste, el Evan-

---

ments, 1893; Zahn, *Petrusevangelium*, 1893; Schüber, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1893, n. 2, 35; Harnack, ibid., 1894, n. 1, 10 («no sin conocimiento de los cuatro Evangelios»); Funk, *Theol. Quartalschr.*, 1894, 324; Ehrhard, *Altchristliche Literatur*, 1900, 116; Revillout, *L'évangile des XII apôtres, récemment découvert*, «*Rev. bibl.*», 1904, 2, 3; Stanton, *The Gospel of Peter and the Recognition in the Church of the canonical Gospels*, «*The Journal of Theol. Stud.*», 1900, 1.

gelio de Mateo fué publicado cuando Pedro y Pablo predicaban el Evangelio en Roma y fundaban la Iglesia, por consiguiente, no antes del año 61; el de Marcos después de la muerte de los dos, no antes del 65, y el de Lucas inmediatamente después. Las diversas correcciones del texto, que debieron conducir á la sobredicha correspondiente interpretación, prueban ya por su violencia la inseguridad de la tentativa. Pero el motivo de retrodatar los Evangelios de los discípulos de los Apóstoles, es muy patente en la época posterior[1]. Además, del contexto resulta que Ireneo atribuyó importancia á la tardía composición de los Evangelios, porque los adversarios habían afirmado que los Apóstoles, como se ve en los Evangelios, habían emprendido su obra de predicación evangélica antes de haber adquirido profundo conocimiento. La conclusión de los Hechos de los Apóstoles parece indicar el año 63, pero, según una antigua cronología defendida modernamente por Harnack, el 59 ó 60. Con todo, pueden suponerse también otras razones, además de las cronológicas, respecto á la repentina interrupción de la narración.

En vano se buscarán para *otros escritos de la antigüedad* tan ricos testimonios documentales. Ya San Agustín rebatió las objeciones del maniqueo Fausto: «¿Por qué otro motivo se sabe que los libros de Platón, Aristóteles, Cicerón, Varrón y otros autores pertenecen á ellos, sino por el testimonio continuado de los que les sucedieron en el tiempo? Mucho se ha escrito sobre la literatura eclesiástica, mas no con canónica autoridad, sino con el deseo de utilizar ó aprender algo. ¿Por dónde sabremos de quién procede una cosa determinada, sino porque quien escribió en los tiempos pasados consignó y publicó su trabajo á los

(1) Eus., *H. E.*, 2, 14; Iren., *Adv. haer.*, 3, 1, 1; Swete, *The Gospel according to S. Mark.*, 1902; *Rev. bibl.*, 1904, 29. V. *Kommentar zu Matthäus*, 46; Trenkle, Schäfer y otros; Belser, *Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien u. der Apostelgeschichte*, «*Theol. Quartalschr.*», 1893, 355. En la introducción, Belser vuelve á la antigua datación; Harnack acepta para Marcos 60-85, para Mateo, 70-75, para Lucas, 78-93, para Juan, hasta 110; Soltau, para Juan la época de Adriano.

que podían recibirlo de él? Así, trasmitido el conocimiento de unos á otros, se ha afirmado mejor en los posteriores, y ha llegado hasta nuestros días [1].» Merced á esta continuidad, queda establecida ciertamente la conexión segura con el autor, porque exigir un testimonio de un conocedor del autor, «ó, por lo mismo, de un testigo ocular del acto de la composición, y también, de un testigo auricular que asegure que oyó decir al autor que lo había escrito» (Strauss), supera á todas las exigencias de una crítica sensata. ¿No habría que exigir entonces la misma garantía para este testigo, y así sucesivamente? Por igual motivo, San Agustín cree ridícula la afirmación de los maniqueos, de que las Sagradas Escrituras fueron falsificadas, puesto que no pueden probarlo por ninguno de los ejemplares de reciente recordación.

14. Medidas de precaución contra las falsificaciones en las Sagradas Escrituras mismas y en las comunidades.—¿Pero es bastante para la Historia Sagrada la misma garantía que para la profana? ¿Puede contentarse la fe con tal argumentación? No se trata todavía aquí del motivo sobrenatural que en última instancia ha de buscarse en la Iglesia dirigida por el Espíritu Santo, lo que ya inculcaron enérgicamente los grandes apologistas Ireneo, Tertuliano y Orígenes, sino de la fe humana, de la credibilidad histórica y natural. Respecto á ésta, tienen de su parte los Libros Santos, no sólo gran número de testimonios históricos en su apoyo, sino que se tomaron todas las *medidas de previsión* para impedir las falsificaciones. No necesitamos para ello volver á la antigua escuela judía, pues la autoridad del Antiguo Testamento la apoyan los cristianos en la del Nuevo. Pero los libros del Nuevo Testamento fueron escritos para comunidades y creyentes eminentes, conservados y leídos en determinadas Iglesias, multiplicados bajo su vigilancia, y enviados á las

(1) *C. Faust.*, 33, 6; *De mor. eccl.*, 1, 29, 60; *Conf.*, 6, 5; *De utilitate cred.*, 1, 3, 7; Tomás, *Proleg.*, 23, 6; *De Proleg. theol.*, 6, 5; Boese, *Glaubwürdigkeit*, 105.

otras con señales de autenticidad. Sólo éstas se hallaban en condiciones de aceptar el encargo; pero ofrecían también indudable garantía. Desde el principio fué vigilado con el mayor cariño este precioso tesoro del Espíritu Santo. Ya en las Epístolas apostólicas se dictan muchísimas medidas de seguridad, á las cuales, además de aquellas de las cuales nos informan los datos que poseemos sobre la rígida forma epistolar usada en la época del Imperio romano, debieron añadirse otras que no vienen recordadas por los transcritores.

Así, por ejemplo, los escritos, si eran dictados, iban provistos de la firma auténtica del autor de la Epístola (I *Cor.*, XVI, 21. *Col.*, IV, 18), se prestaba gran atención á la calidad de ella (II *Tes.*, III, 17) y se ponía de relieve el carácter de la mano del escrito (*Gál.*, VI, 11). Escritores ó receptores son mencionados expresamente (*Rom.*, XVI, 22. I *Ped.*, V, 12. *Rom.*, XVI, 17. *Efes.*, VI, 22. *Fil.*, II, 25). Pablo expedía sus Epístolas por emisarios á las comunidades ó personas correspondientes, del propio modo que fué enviado á Antioquía por los Apóstoles el decreto del Concilio de Jerusalén por medio de una diputación importantísima. La primera Epístola de Juan puede considerarse como una recomendación del Evangelio dirigida á los conocidos del autor. El Apóstol ordenó que se leyera su Epístola á todos los fieles (I *Tes.*, X, 27), que se comunicara á otras Iglesias (*Col.*, IV, 16), ó que se comunicara con la misma dirección á un gran círculo de personas (I *Cor.*, I, 1, 2. II *Cor.*, I, 1. *Fil.*, I, 1). El Apocalipsis contiene al final (XXII, 18, 19. Véase *Deut.*, IV, 2) severas amenazas contra los que le añadan ó quiten algo (1). San Pedro defiende ya las Epístolas de San Pablo (II *Ped.*, III, 15). No está desprovista de razón la hipótesis de que esta Epístola debía servir para recomendar mejor la de Judas. De esta solicitud universal en favor de las Sagradas Escrituras nos es permitido deducir también una conclusión respecto al cariño con que se conservaban los escritos his-

(1) Zahn, *Gesch. des neutestam. Kanons*, I, 112.

tóricos, los cuales, por la naturaleza del asunto, no podían contener tales indicaciones.

Tampoco hay necesidad de demostrar que en el envío de *copias* á las otras Iglesias se tomaron las mismas precauciones, á fin de ofrecer á éstas igual garantía. Tales autenticaciones podían consistir preferentemente en cartas de aviso confiadas á mensajeros escogidos. Escritos semejantes se daban sin duda á los fieles de la comunidad para recomendarlos en los viajes (*Rom.*, XVI, 1. II *Cor.*, III, 1. I *Cor.*, IX, 2). Esta institución de las *litterae commendatitiae* demuestra las muchas precauciones que se tomaban contra los extranjeros. De esto puede inferirse que no eran menos cautos con los escritos destinados á lecturas litúrgicas. Ireneo califica la composición de los Evangelios con el título de «tradición,» porque fueron escritos para el uso de las comunidades. Además de esto, la carta del discípulo de los Apóstoles, Policarpo († 155), demuestra que aun para los escritos de categoría secundaria se consideraba necesaria una carta de expedición, porque la suya sirvió precisamente para el envío de una colección de cartas de San Ignacio á Filipos. En efecto, Policarpo, al nombrar, como los Apóstoles, al portador de la carta, confirma el uso general de esta medida. El recuerdo de la carta (3) escrita por el Apóstol á los Filipenses, demuestra igualmente que las Epístolas apostólicas eran conservadas cuidadosamente por los destinatarios.

Las solícitas é incesantes *relaciones* de las Iglesias cristianas entre sí, hecho que hasta el burlón Luciano atestigua, ofrecían un medio para verificar una comprobación respecto á la posesión y contenido de las Sagradas Escrituras. Este medio debió ser eficaz en alto grado, especialmentedes de principios del siglo II, en cuya época, según Quadrato y Papias, vivían aún algunos contemporáneos de Jesús [1]. Mediante las investigaciones más recientes (Har-

(1) Quadr., en Eus., *H. E.*, 4, 3. (4). Papias, v. E. de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengengeschichte des Philippus Sidetes: «Texte und Untersuchungen»*, de Gebhardt u. Harnack, V, 167; Boese, *Glaubwürdigkeit*, 95, 113.

nack, Ramsay) queda demostrado claramente que desde aquel tiempo estuvieron las comunidades en íntimas y frecuentes relaciones. «Estamos en unión con las Iglesias apostólicas; como ninguna diferencia de doctrina existe, es esto el testimonio de la verdad», observa Tertuliano. «Recorre las Iglesias apostólicas, en las cuales presiden aún en su puesto las cátedras de los Apóstoles, y se leen los escritos auténticos de éstos... si estás cerca de Italia, ahí tienes á Roma, de donde también nos viene la autoridad... La ley y los Profetas son mezclados por ella (la Iglesia) con las Escrituras evangélicas y apostólicas y así da de beber á la fe [1].» El hecho de que los cristianos, en tiempo de la persecución, antes entregaban su vida que sus libros, es prueba de la veneración en que los tenían. El que hacía lo contrario, era un traidor. Ireneo rogaba solemnemente al copista de alguno de sus escritos que confrontara su copia con el original y hacía incluir también este ruego suyo [2].

15. Ningún escrito interpolado pudo adquirir autoridad canónica.—Así, pues, no es posible que un escrito *apócrifo, interpolado*, lograse autoridad canónica en grandes círculos. Sólo se conoce un caso de que un apócrifo del Nuevo Testamento, el Evangelio de Pedro, fuese aceptado por ortodoxos como legítimo. Pero esto no sucedió en la sede de un Obispo, sino en la solitaria parroquia de Rhossos, en las costas de Siria, y cesó tan pronto como el Obispo, que lo había permitido al principio, probablemente para lectura privada, tuvo conocimiento exacto de su contenido. Es muy significativo el fundamento de la prohibición por el obispo Serapio: «Hermanos, así como aceptamos á Pedro y á los demás Apóstoles como á Cristo, negamos como buena instrucción aquello que lleva falsamente su nombre, puesto que sabemos que no nos ha venido por la vía de la tradición [3].» *Tradicional* ó *no tra-*

(1) *De praescr.*, 21, 36; *De mon.*, 11; Iren., *Adv. haer.*, 1, 27, 2; 3, 11; 11, 9; 34, 1; Agust., *Ep.*, 93, 10, 38.
(2) Eus., *H. E.*, 5, 32, 2.
(3) Eus., *H. E.*, 6, 12, 3 (ed. L.).

dicional; tal era la divisa de los Padres, de las Iglesias, de la Iglesia de aquel tiempo. «No debes traspasar los límites puestos por los Padres;» tal era la consigna. La tradición eclesiástica, el juicio de los antiguos, decidía cuando debía sentenciarse de un escrito con título apostólico cuyo contenido estaba de acuerdo con la fe tradicional. Citas de Evangelios apócrifos fueron rechazadas con la nota de que no se encuentran en los «cuatro Evangelios que se nos han transmitido [1].» Aunque Serapio y Clemente llegan en segundo término al *contenido*, y cuando éste tiene algo sospechoso reconocen algún motivo de ilegitimidad, nada prueba esto contra el principio de la tradición. La sentencia pronunciada por Serapio respecto al Evangelio de Pedro, sería el ejemplo más severo que de la exclusión de un supuesto escrito apostólico, en nombre del principio de la catolicidad del contenido, existe en toda la antigua literatura eclesiástica [2], si en dicha sentencia no estuviera mencionado en manera alguna el principio decisivo de la tradición. Pero ahora está puesto por Eusebio en primer lugar. El contenido decide negativamente, el principio tradicional positivamente. Por esto ha de considerarse más bien á Serapio como defensor del principio de la apostolicidad [3].

Por consiguiente, si era difícil introducir fraudulentamente un apócrifo en una Iglesia particular, privada de Obispo, era más imposible hacerlo aceptar por la universal. Ciertas obras eclesiásticas eran admitidas para la lec-

(1) Clem. Alej., *Strom.*, 3, 13, p. 553; Kutter, *Klemens*, 56, 91, 105, 108; Kunze, *Glaubensregel*, 139, 206.

(2) Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons*, 1880, 82.

(3) Harnack, *Ueber die Muratorische Fragment*, «*Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1879, 368; *Das N. T. um das Jahr*, 200, 47. Zahn (*Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 177) lee con el texto latino καὶ μή en vez de μήν, y de ello deduce que, en lo referente al Evangelio de Pedro, no se trataba de una lectura litúrgica. Kunze (*l. c.*, 206 y sigs.) discute también la norma negativa de fe para el tiempo anterior al Concilio Niceno reconocida por Harnack. Incluye la Sagrada Escritura en la regla de fe, y refiere «lo tradicional» á la entrega de los libros á los catecúmenos, Catequesis de Cirilo, Peregrinatio Silviae. V. en contra Zahn, *Grundriss*, 12: En la época anterior al 350, se oye en todas partes la respuesta: Estos y solamente estos escritos han llegado á la Iglesia por tradición. *Rev. bibl.*, 1903, 226 y sigs.

tura, pero no equiparadas á los escritos canónicos. Un presbítero del Asia Menor, que de buena fe publicó las actas de Pablo y de Tecla con el nombre de Pablo, fué destituído de su cargo [1], seguramente sin que con ello se consiguiera impedir mayor difusión de la falsificación. El canon apostólico 60 (59), que, según su contenido, pertenece al siglo II, expresa la destitución de todo el que propague en la Iglesia libros apócrifos. El Pastor de Hermias se consideró como un escrito casi santo en los siglos II y III; la tercera Epístola á los Corintios, tomada de las Actas de Pablo, alcanzó en la Iglesia armenia una autoridad punto menos que canónica, y en Alejandría gozaron de alta estimación las Epístolas de Barnaba y de Clemente [2]. Pero de un conocimiento general sólo gozó el Pastor de Hermias. Esto no debía depender ciertamente de su carácter profético; porque no había prueba de que obtuviese autoridad como Apocalipsis. Hermias se consideró probablemente como discípulo de los Apóstoles (*Rom.*, XVI, 14); pero conocido mejor el asunto, cesó este uso general. Atanasio da como razón de sus severas órdenes la frecuente mezcla de escritos apócrifos con los canónicos. Agustín dice además de los apócrifos que no son aceptados porque no están confirmados por ninguna luz testimonial, y porque fueron compilados por algún desconocido guiado de la vanidad.

Modernamente se ha propuesto una *demostración monumental* contra la equiparación de los apócrifos [3]. En

(1) Tert., *De bapt.*, 17; Schmidt, *Die Paulusakten, eine wiedergefundene altchristliche Schrift des 2 Jrhrb. in koptischer Sprache*, «*Neue Heidelberger Jahrb.*», 1897, 117; Harnack, *Chronologie*, I, 493; *Theol.-Lit.-Ztg.*, 1897, n. 24. Por medio de las Actas, se insinuaron también en los manuscritos bíblicos de Occidente las falsas cartas latinas á los Corintios. V. Cipr., *Caena.*; Schmidt, *Acta Pauli*, 1904.

(2) Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 326; *Realenzykl.*, IX, 779. Sobre los apócrifos de Pedro, v. también Dobschütz, *Das Kerygma Petri*, 1893, 335, 347, 360. Sobre la Doctrina Apostólica, v. Zahn, *l. c.*, I, 360; Funk, *Doctrina duodecim Apostolorum*, 1887, XXV; *Patres apostolici*, I, ² 1901, VI.

(3) *Röm. Quartalschr.*, I, 173; De Rossi, *Bulletino*, 1865, 31; *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1895, 63; Grisar, *Rom.*, 1901, 712.

los monumentos de los tres ó cuatro primeros siglos, no se ha encontrado cosa alguna que se derive de aquéllos. Una sola excepción se encuentra en un cuadro de las catacumbas de San Jenaro en Nápoles. En él está representada la Iglesia bajo la figura de una torre (Pastor). Sólo en el siglo V empezó el uso de los apócrifos.

16. Algunos escritos canónicos fueron censurados.—En cambio, se *censuraron algunos escritos canónicos* hasta que no se tuvo garantía suficiente de su origen apostólico. Antes se prefería correr el riesgo de negar autoridad á un escrito que la merecía, que falsear el canon mediante la aceptación precipitada de otro no atestiguado suficientemente. Así se explica la oposición contra algunas epístolas católicas, contra el Apocalipsis en Oriente y contra la Epístola á los Hebreos en Occidente. En estos dos últimos casos cooperaron motivos internos, pero no eran decisivos. Históricamente no puede demostrarse que la duda en la composición apostólica no trajera consigo la duda en la inspiración; nunca se aceptó un libro como canónico por el solo hecho de que su fe concordase con la conciencia de los fieles, si no lo confirmaba como tal una tradición ó el uso eclesiástico. Solamente en algunos casos se trató con argumentos internos de reparar la falta de una tradición *universal,* que certificase la composición apostólica.

Por esto, puede negarse tanto como se quiera «á los más insignes maestros de la Iglesia» entre los antiguos, no sólo el arte de la crítica histórica, sino aun el concepto de la misma; pero en modo alguno se sigue de esto que «el reconocimiento ó la herencia de un escrito eclesiástico, en cuanto nos es posible algún juicio sobre él, nunca fué determinado por razones históricas, sino siempre por motivos dogmáticos, por intereses teológicos, religiosos y eclesiásticos [1].» Precisamente es verdadero lo contrario. La defensa de la Sagrada Escritura se hizo

(1) Zeller, *Apostelgesch.*, 1854, 72; Carpenter, *The Bible in the nineteenth century*, 1903; *Theologhy Studies*, 1904, 284.

mediante la apelación á la tradición en las Iglesias apostólicas con el auxilio de la Historia y de la Crítica. «La falsificación de las Escrituras ha de reconocerse allí donde se encuentre la diversidad de las doctrinas. Los que tenían la intención de enseñar de otro modo, les obligó la necesidad á disponer de otra manera los instrumentos de la doctrina, pues de lo contrario, no hubieran podido enseñar diversamente, si no hubiesen tenido con qué enseñar diversamente. Así como no habrían podido conseguir la falsificación de la doctrina sin falsificar los instrumentos de ella, tampoco nos habría llegado la pureza de la doctrina sin la seguridad de aquello por lo cual se trata ésta misma (1).» Si los Padres sólo hubieran considerado el carácter dogmático ó ascético, el canon habría adquirido una extensión mucho mayor. En la crítica del canon del Nuevo Testamento los Padres eran contemporáneos de los filólogos alejandrinos, y examinaban tanto las cuestiones relativas á la procedencia y al uso público como las concernientes á la legitimidad ó ilegitimidad (2). Por lo contrario, la crítica antidogmática de la Biblia, á pesar de todas sus contradicciones, desde Espinosa, está dogmáticamente dominada por el horror á lo sobrenatural.

17. Sólo son canónicos los escritos apostólicos.— Siempre se ha considerado como cosa natural que sólo pueden tenerse como canónicos los *libros apostólicos*. La Iglesia está edificada sobre los fundamentos de los Apóstoles y de los Profetas (*Efes.*, II, 19 y sigs.). Los Apóstoles fueron instruídos y enviados por el Señor. Quien los oye, oye al Señor. «Como el Padre me envió, así también yo os envío» (*Juan*, XX, 21), dijo el Resucitado en una hora solemne. «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad á todas las gentes» (*Mat.*, XXVIII, 18 y sigs.). Jesús prometió á los Apóstoles la virtud de lo alto, para que fueran testigos de Él en Jerusalén

---

(1) Tert., *De praescr.*, 37; Agust., *De dono pers.*, 11, 27; *Retract.*, 1, 9; Möhler, *Einheit.*, 81; Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, 448, 714.

(2) Heinrici, *Realenzkl.*, XI, 3 1902, 104.

y en toda Judea y Samaria, y aun en los confines de la tierra (*Hechos*, I, 8). Y el Señor les envió el Espíritu Santo, que los iluminó en toda verdad. San Pablo invoca para su Evangelio una revelación divina inmediata. Por tal motivo, sostúvose rigurosamente la tesis de que sólo ha de considerarse como doctrina y moral cristianas la que proviene de los Apóstoles. «Si es incontestable que es más verdadero lo que es más antiguo, y más antiguo lo que es desde el principio, y desde el principio lo que es de los Apóstoles, incontestable será de igual manera que lo que está transmitido por los Apóstoles, es lo que en las Iglesias de los Apóstoles se considera como santo [1].»

Los Profetas gozaron, en efecto, de gran prestigio en la antigua Iglesia. La «Doctrina de los Apóstoles» exhorta á aceptarlos como profetas. Melitón de Sardes tenía fama de profeta todavía á principios del siglo III. Pero el espíritu profético no debía aportar nada nuevo, sino instruir sobre la doctrina de Jesús y de los Apóstoles [2]. Cuando los *montanistas* sostuvieron, aunque con cierta vacilación, otra cosa, fueron excluídos de la Iglesia. Ellos contribuyeron esencialmente á que la Iglesia declarase cerrado el tiempo de la Revelación con la muerte del último Apóstol, y limitara las noticias reveladas á los escritos apostólicos. El vers. 18, cap. XXII, del Apocalipsis se considera como límite inmutable. Por esta razón, no se consideró después suficiente demostrar que un libro hubiese sido escrito en el tiempo en que aún estaba vivo el carisma de la inspiración. Sin embargo de ello, aun en la escuela *valentina* se trató de observar la misma evolución interna que en la gran Iglesia; esto es, que también en ella, la producción de escritos sagrados, evangélico-apostólicos, la profecía y la gnosis secreta retrocedieron más y más, y, por tanto, el

---

(1) Tert., *Adv. Marc*, 4, 5; Iren, *Adv. haer.*, 3, 3, 1-4; Kuhn, *Theol. Quartalschrift*, 1858, 3, 186; Kunge, *Glaubensregel*, 113, 201.

(2) Zahn, *Gesch. d. neutest Kanons*, II, 4; *Realenzykl.*, IX, [3] 773. Véase Just., *Dial.*, 82; Iren., *Adv. haer.*, 2, 22, 4; *C. Celsum*, 1, 46; Jerón., *De vir. ill.*, 24.

canon firmemente sostenido se convirtió en base poderosísima de la doctrina religiosa [1].

La doctrina apostólica, garantizada por la sucesión apostólica, era para los *Padres de la Iglesia* el compendio de la verdad. «El Señor confirió á los Apóstoles la plena potestad de publicar el Evangelio, y por ellos hemos conocido la verdad, la doctrina del Hijo de Dios, á los cuales dijo el Señor (*Luc.*, X, 16): Quien á vosotros oye, á mí me oye; quien á vosotros desprecia, á mí me desprecia y al que me ha enviado. Por nadie sino por ellos, ha llegado hasta nosotros el Evangelio que en aquel tiempo publicaron (porque para ello recibieron el mandato del Señor), y, obedientes á la voluntad de Dios, nos transmitieron en Escrituras este Evangelio, que es fundamento y columna de nuestra fe [2].» «Lo que los Apóstoles transmitieron, se ha conservado fielmente en las Iglesias fundadas por ellos, y, en la misma forma viviente, como original de los Apóstoles, se propagó convenientemente á todas partes, y se enseña en consonancia con sus escritos.» La autoridad del Señor confirió al Nuevo Testamento, como á la Ley y á los Profetas (Hegesipp), la dignidad de una escritura sagrada. Las «logias» de Jesús en los Evangelios eran palabras de Dios (Jülicher, Batiffol), pero los Apóstoles las transmitieron y legitimaron.

Los escritos apostólicos, y sólo ellos, fueron sincrónicos con las predicaciones y la tradición apostólica; la *apostolicidad* se consideraba como *piedra de toque de la Sagrada Escritura.* «Afirmamos ante todas cosas que la demostración evangélica tiene también á los Apóstoles por autores, pues á ellos se les encomendó por el Señor mismo la misión de publicar el Evangelio; y por hombres apostólicos, pero no solos, sino con los Apóstoles y según los Apóstoles, porque la predicación de los discípulos podía ser sospechosa, á causa de la reverencia, si no tuviese en su apoyo la autoridad de los Maestros;» así se expresa Tertuliano con-

(1) Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 188.
(2) Iren., *l. c.*, 3, 1; 1, 110, 1.

tra Marción (4, 2). Ningún Obispo, por muy cerca que estuviese de la época apostólica, reclamó la misma autoridad para su palabra. «Ni yo ni otro alguno—dice San Policarpo (3),—puede imitar la sabiduría del bienaventurado y glorioso Pablo, quien, cuando era entre vosotros, enseñó exacta y seguramente la palabra de la verdad, y quien, ausente, os escribió cartas; si vosotros os penetráis de ellas, quedaréis edificados en la fe que se os transmitió.»—«Después de los libros apostólicos ninguno debe ser tan creído como ellos»—observa Orígenes [1].—y San Agustín añade [2]: «Hay que distinguir en los escritos posteriores la sublimidad de la autoridad canónica del Antiguo y del Nuevo Testamento, que fué confirmada en tiempo de los Apóstoles... En las obras posteriores es muy pequeña la autoridad, aunque en varias de ellas se encuentre igual verdad.» San Agustín hace valer esta distinción también respecto á sus propios escritos. Santo Tomás dice igualmente: «Nuestra fe descansa en la revelación que cupo en suerte á los Apóstoles y á los Profetas, los cuales escribieron los libros canónicos, pero no en una revelación que fué participada á otros muchos maestros [3].»

Aunque en algunos pasajes aislados parecen distinguir los Padres entre apostólico y canónico, nada prueba esto contra su principio general. Si el «principio escritural católico» consiste en poner la autoridad de las Escrituras bajo la dependencia de la Iglesia, no puede ser San Agustín el fundador del mismo, sino que tiene fuerza desde los primeros tiempos, porque sólo se reconocen como apostólicos los libros recibidos universalmente en la Iglesia. En tanto que San Jerónimo, por ejemplo, respecto á la Epístola á los Hebreos, dice que poco importa quién sea el

---

(1) *In Matth. Serm.*, 44; Zöllig, *Inspirationslehre des Origenes*, 84.

(2) *C. Faust.*, 11, 2, 5; 28, 2, 4; *C. Crescon. Don.*, 2, 31, 39; *C. duas ep. Pet.*, 4, 8, 20; *Ep.*, 148; Kunze, *Glaubensregel*, 394, 302. En contra, Zahn, *Grundriss*, 12: La lectura regular litúrgica era la nota esencial; pero él discute á la Iglesia todo dato histórico referente á los que transmitieron las Escrituras.

(3) *S. th.*, 1, q. 1 a. 8 ad 2.

autor, porque al fin y al cabo es de un hombre eclesiástico y se celebra diariamente leyéndola en las Iglesias, comentando después la Epístola á Filemón, dice que los que defienden su legítima autoridad canónica, afirman que no se habría aceptado jamás por todas las Iglesias del orbe, si no se hubiera tenido por legítima de San Pablo [1]. Por consiguiente, podemos decir con San Agustín: «La verdad de las Sagradas Escrituras, trasmitida á la posteridad para la edificación de nuestra fe, no por cualesquiera, sino por los Apóstoles mismos, la cual, á consecuencia de ello, ha sido elevada á la categoría de canónica autoridad, debe mantenerse en todos conceptos como verdadera é indudable [2].» Que el estar compuesto un libro por un Apóstol no ofrece argumento suficiente de su inspiración, no era en modo alguno la opinión de la Iglesia antigua.

18. La apostolicidad es el principio de la formación del canon del Nuevo Testamento.—Con esto queda proclamada la *apostolicidad como principio de la formación del canon del Nuevo Testamento.* Lo mismo se demuestra en el antiguo canon romano. El compilador del *fragmento muratoniano* quiere que los escritos elegidos sean por lo menos de procedencia mediatamente apostólica. Escritos que se pusieron en circulación bajo el nombre de Pablo, no pueden hallar lugar en el canon de la Iglesia católica. Aunque reprueba, en parte, el Apocalipsis, porque algunos no quieren leerlo en las Iglesias, no es argumento contra el principio de la apostolicidad [3], sino contra la legitimidad del escrito, y á la vez también contra la opinión de que, antes de mediados del siglo II, no se conocía ningún escrito como apostólico y sagrado que no fuese un apocalipsis. A lo sumo podría citarse á este propósito su juicio sobre el Pastor de Hermias, el cual nunca pudo ser aceptado en el canon, porque no pertenece

(1) *Ep.*, 129; *In Philem. proem.*
(2) *Ep.*, 82, 7.
(3) Harnack, *Zeitschrift f. Kirchengesch*, 1878, 358. V. en contra, Kunze, *Glaubensregel*, 294,

ni á los Profetas ni á los Apóstoles. Aceptó el Apocalipsis de Pedro, porque lo tenía por legítimo. Si había conocido ó no el origen apostólico de la Epístola de Judas y de las Epístolas segunda y tercera de Juan, que él aceptó, ó si las aceptó siguiendo la tradición eclesiástica, nada puede resolverse, dada la inseguridad del texto. El compilador, especialmente respecto al Evangelio de Juan y á la Epístola de Pedro, enlaza con la apostolicidad la prueba sacada de la concordancia con otros escritos, señaladamente de los primeros Apóstoles, pero no abandona el principio de la simple apostolicidad, ó el doble principio de la apostolicidad y de la *catolicidad*, para defender tales escritos según el principio de la *nueva doctrina*. Hizo sencillamente lo que hicieron un Ireneo, un Tertuliano y otros contra los heréticos, en defensa de la verdad, sin perjuicio del principio apostólico-eclesiástico. Como quiera que sea, «el Nuevo Testamento de nuestro autor parece como la compilación tradicional de escritos por lo menos mediatamente apostólicos, en su núcleo derivados de los primeros Apóstoles, y hecho para ser útiles á la ortodoxia eclesiástica (1).»

La limitación del principio de la apostolicidad (2), tan decisivo en la formación del canon, por el de la catolicidad de los escritos en cuestión, esto es, examinando estos escritos según la catolicidad de sus titulaciones y de su doctrina, sólo podía afectar á aquellos libros de los cuales, á causa de la falta de aceptación universal, no estaban enteramente seguros del origen apostólico. La Iglesia se ajustaba en la elección á los escritos dogmáticos que estaban en uso en el culto divino; aceptaba solamente lo que ella, basándose en la tradición, tenía por auténtico y apostólico, y sólo conservaba los escritos que llevaban nombres apostólicos ó que se reputaban como tales. El fragmento muratoriano ensalza, es cierto, el honor de la Iglesia

(1) Hingelfeld, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1881, 160.

(2) Overbeck, *Zur Gesch. des Kanons*, 5, 11, 74, 104. Más cauto Jülicher, *Einleitung*, 369; Batiffol, *Rev. bibl.*, 1903, 227; Rose, *Etud. sur les Évangiles*, 38; Schmiedel, *Hibbert-Journal*, 1904, 611. En contra, Grandmaison, *Rev. bibl.*, 1904, 434.

católica, la disciplina eclesiástica para la «santificación» de las Escrituras, la importancia de las Escrituras para la Iglesia católica, para la Iglesia universal, y reconoce con esto el derecho de la Iglesia á determinar cuáles libros pertenecen al canon; pero no afirma que se admitiesen también libros que no provenían directa ó indirectamente de un Apóstol, ni supone que no fuesen aceptados todos los escritos de los Apóstoles, aunque no estuviesen dirigidos á la Iglesia entera. También sería extraño que el autor no hubiese hecho uso de tal principio [1], el cual aparece incontestado en Tertuliano é Ireneo, y aun entre los gnósticos gozaba de indiscutible autoridad.

Luego la condición de la apostolicidad fué desde el principio decisiva para la formación del canon, y no se esperó á imitarla de los gnósticos. Estos necesitaban sin duda para sus demostraciones «artificiosas series tradicionales,» porque no tenían Iglesias apostólicas. Pero la Iglesia poseía ya una Sagrada Escritura y una regla de fe; por consiguiente, para procurárselas no necesitó esperar la polémica con los gnósticos. Precisamente su segura tradición le ofreció entonces sólido sostén; porque la tradición es la que libra del círculo vicioso de que la Biblia es fiadora de la Iglesia y la Iglesia fiadora é intérprete de la Biblia. La Iglesia católica era, pues, la Iglesia apostólica, y era muy natural que el canon, como ya se encontraba, y el juicio de la Iglesia respecto de él, ocupasen el puesto de aquel principio histórico. Pero nunca se ha olvidado este último. Tampoco en los siglos IV y V se contentaron con demostrar que aquellos libros habían sido escritos en el tiempo en que estaba aún vivo en el pueblo de Dios el carisma de la pública inspiración, y que fueron confiados por los Apóstoles á sus sucesores como libros inspirados [2]; al contrario, la apostolicidad se tuvo como decisiva, sin necesidad de otro «supuesto.» San Agustín da á los exégetas el consejo de seguir en los escritos ca-

(1) Harnack, *Dogmengeschichte*, I, ² 187.
(2) Schmid, *De insp.*, 376, 407; Agust., *De doct. christ.*, 2, 8, 12.

nónicos la opinión del mayor número de las Iglesias católicas, entre las cuales están seguramente aquellas que merecieron ser Sedes apostólicas y recibir Epístolas. También Beda, en su introducción á los Hechos de los Apóstoles, insiste sobre este principio de la apostolicidad. Con razón puede afirmarse que la Iglesia no ha procedido en esto como soberana, ni ha añadido nada al canon, «idea que en el fondo repugna á todo el proceso de la historia de la Iglesia [1].» Por este medio quedan condenadas todas las tentativas de atribuir la canonicidad de algunos libros á la autoridad de la Iglesia, ó sólo atribuir á la Iglesia el derecho de conferir el carácter canónico á libros no canónicos, aceptándolos en el canon [2].

19. Argumentos internos para el Antiguo Testamento.—Tertuliano remite á los paganos á la antigüedad de las Escrituras del Antiguo Testamento, que el mismo Tolomeo reconoció con la traducción de los LXX. Pero si se pone en duda la antigüedad, en cambio siempre puede proclamarse la majestad de las Escrituras. Junilio pregunta en su exordio qué cosa puede certificarnos que los libros de nuestra religión fueron compuestos por inspiración divina, y responde: Muchas razones: 1.ª La verdad de las Escrituras mismas, 2.ª El orden de las cosas, la concordancia de los mandamientos, la sencillez de la narración, la pureza del estilo, 3.ª El carácter del autor y del predicador, en cuanto ni hombres hubieran podido enseñar lo divino, ni gentes incultas lo sublime, ni ignorantes de elocuencia el profundo sentido, si no hubiesen estado llenos del Espíritu Santo. A esto se añade la eficacia de la predicación, la cual, aunque hecha por pocas y despreciadas personas, ha conquistado el mundo. El testimonio de los adversarios, así como el de las sibilas y el de los filósofos, el triunfo sobre los enemigos, el bien recibido por los creyentes, y el cumplimiento de las profecías son nuevos ar-

(1) Overbeck, *Zur Gesch. des Kanons*, 108.
(2) V. Stapleton, *Principia fidei*, 5, 9, 11; Canus, *L. th.*, 2, 7; R. Simón, *Hist. crit. du N. T.*, 1689, 280, 293.

gumentos de ello; finalmente, los incesantes milagros, y aun el hecho de que las Escrituras mismas fueran aceptadas por aquellos pueblos que hoy tienen como el mayor milagro el que hayan sido aceptadas por todos.

No son éstas, en verdad, demostraciones apodícticas de la inspiración, pero lo son de la credibilidad humana. La sabiduría profunda y universal de las Sagradas Escrituras es ya por sí sola bastante para despertar una opinión muy elevada del saber, carácter y religiosidad de los autores. El pueblo hebreo, si lo miramos frente á las orgías idolátricas de los semitas limítrofes, se nos presenta como un sobrio rodeado de ebrios. La historiografía de los pueblos vecinos, ó mejor, de casi todos los antiguos, está más ó menos llena de orgullo. «El Antiguo Testamento es la única excepción de la falsedad patriótica. Su sinceridad es lo más noble en la historiografía, aun para quien no cree en la inspiración [1].» La *historia* hebrea contiene públicas censuras contra los extravíos del pueblo y de las personas en particular (*Gén.*, XXV, 27 y otros. *Núm.*, XX, 12. II *Sam.*, Cap. XII. II *Rey.*, XX, 17 y otros). Los Profetas han dejado á la posteridad sus inexorables censuras. «Si, según Aristóteles, la verdadera elocuencia consiste en que un hombre, por sí mismo digno de fe, sepa hacer resaltar con habilidad y pureza los argumentos que residen en la verdad misma de una buena causa, debe considerarse á los Profetas como los mayores oradores de todos los tiempos [2].»

Añádase que aquellos escritores evitan también el error de otros antiguos historiadores de referir á *una* sola época de lo pasado todos los elementos, de donde resultó específicamente dotado el espíritu de Israel. Por lo contrario, dejan ver el desenvolvimiento progresivo de Abraham hasta Moisés y los Profetas en la religión y en el culto.

(1) Jun., *Inst. reg.*, 2, 29; Tert., *Apol.*, 18; Agust., *De civ. Dei*, 12, 9, Clem., *Recogn.*, 2, 38; Rocholl, *Philos. d. Geschichte*, II, 236; Vigouroux; *Les livres s.*, III, 47, 81 (Zoar), 572; König, *Neue kirch. Zeitschr.*, 1896, 124; *Bibel u. Babel*, 1902, 8; Delitzsch, *Babel u. Bibel*, 1902.

(2) Riehm, *Bibl. Handwörterbuch*, II, 1238.

«Este hecho nos autoriza á afirmar que Israel conservó bien por lo menos los elementos de su historia, que aparecen constantes en todos los grados de su literatura [1].» Poco á poco se hicieron más sobrios en la exagerada crítica de las fuentes literarias y en la loca manía de considerarlo todo como sospechoso en la Biblia, porque en ella predomina el punto de vista religioso [2].

Los autores, aunque no escribieron como testigos oculares, utilizaron fuentes copiosas, las cuales se han perdido. Así, en *Núm.*, XXI, 14, se menciona el libro de las guerras de Jahvé; en *Jos.*, X, 13. II *Sam.*, I, 18, el libro de los justos; en los libros de los Reyes, la historia de Salomón y la crónica de los reyes de Judea é Israel; en los Paralipómenos, los libros históricos de los profetas Ahías, Addo, Jehú é Isaías. Las modernas investigaciones arqueológicas han venido á confirmar brillantemente muchos puntos tenidos hasta hoy como dudosos por la crítica. Basta sólo recordar, en oposición á Herodoto, á Sargón (*Is.*, XX, 1), Absalón (II *Rey.*, XVIII, 14), Merodach Baladán (*Ibid.*, XX, 12), Amraphel (*Gén.*, Cap. XIV); la existencia y situación de las ciudades de Ur (*Ibid.*, XI, 31; XV, 7) y Carquemish (*Is.*, XLVI, 2), y á *Dan.*, VII, 9, puesto que está probado que no Ciro, sino el meda Ciaxares II sucedió á Astiages. Los escritos cuneiformes asirios, tan difíciles de leer, han confirmado varios datos cronológicos. El Código de Hammurabi prueba la elevada antigüedad del Libro de la Alianza y la exactitud de algunos datos del Génesis respecto á la historia de Abraham (*Gén.*, XVI, 6; XXI, 18. *Ex.*, XXI, 6; XXII, 7, 8, 10). La crítica admite hoy como muy probable el carácter histórico de Abraham.

De la religión y de la historia *egipcias*, supuestas en todas partes, sobre todo en el Pentateuco, basta recordar la expedición de Sisac, reinando Roboam (I *Rey.*, XIV, 25 y sig.), y de Segor (*Gén.*, XIII, 10), que se encuentra á la en-

(1) König, *Einleitung*, 318; De Moor, *L'Egyptologie et la Bible*, 1898; Hoberg, *Die Fortschritte der biblischen Wissenschaften*, 1902.

(2) Balfour, *Grundlagen des Glaubens*, 339; *Realenzykl.*, XI, [3] 124.

trada del Wadi Tumilat, en el país de Gessen [1]. Las tablillas descubiertas en el año de 1887 en Tell-el-Amarna (Khuten-Ateu, en Egipto), contienen una correspondencia de los reyes de Caldea y Asiria del siglo XV, con los reyes egipcios Amenophis III y IV, la cual confirman de múltiples maneras los datos de la Biblia respecto á los pueblos de Canaán. Que de la descripción que del estado de Egipto se hace en el Pentateuco «resalta en todas partes admirable conocimiento del país, es cosa que se ha confirmado cada día más; y puesto que esta descripción se tiene por lo menos en dos fuentes utilizadas en el Pentateuco, deberá admitirse una tradición que perdura en la memoria también para el fondo de los hechos allí relatados. La crítica de los pormenores conduce igualmente al mismo resultado; además, no falta del todo la confirmación de algunos puntos por medio de hechos monumentales; nombres de tribus israelitas (Jacob y José) aparecen en la lista de los pueblos palestinos vencidos por Tutmes III; Pithom fué edificada realmente por Ramsés II [2].» No es posible afirmar este conocimiento refiriéndolo á las posteriores relaciones entre Israel y Egipto. Un erudito competente resume en estas palabras, en oposición á Delitzsch, el resultado de las investigaciones epigráficas hechas hasta ahora: «A pesar

(1) Schrader-Winckler, *Die Keilinschriften u. das A. T.*, [3] 1901; Evetts, *New Light on the Bible and the holy Land, being an Accout of some recent discoveries in the East*, 1892. V. *Stimmen aus Maria-Laach*, I, 1893, 425; Vigouroux, *Die Bibel und die neuren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien*, 1885; *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 1890; Kaulen, *Assyrien und Babylonien*, [4] 1891; Winckler, *Keilischrift. Bibliosek*, V, 1896; Nagel, *Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem*, 1902; Hommel, *Altisraeletische Ueberlief.*, 43, 146; Steinthal, *Zu Bibel und Religionsphilos. Neue Folge*, 1895; Urquhart, *Die neurer. Entdeck. u. die Bibel*, 1900-1902; P. Scheil, *Textes élamitiques-sémitiques*, 1900; *Rev. bibl.*, 1901, 66; Grimme, *Das Gesetz Hammurabis*, 22; Keil, *Babel-und Bibelfrage*, 76; Delitzsch, *Zweiter Vortrag über Babel u. Bibel*, 1903. Contra la manía de Winckler de reducirlo todo á mitos, v. König, *Die Mytologisitrung der esten Könige Israels*, «*Beweis des Glaubens*, 1903, 41; *Die Babel-Bibelfrage und die wissenschaftliche Methode*, 1904.

(2) Wachsmuth, *Geschichte*, 342. V. también Luscan y Virchow sobre el catálogo etnográfico, según el cual los camitas, los cananeos, los egipcios y los cusitas vienen opuestos á los semitas, en el *Korrespondenzbl. f. Anthrop.*, XXIII, 1892, n. 9, 95; n. 10, 99; Heyes, *Bibel u. Aegypten*, 1905.

del rápido y poderoso aumento de nuestro material epigráfico, muy poco se ha explicado con toda seguridad. Miles de textos están aún sin descifrar, cada año trae nuevos descubrimientos, todo está en movimiento... Cuanto se ha descifrado hasta hoy ha sido en ventaja del Antiguo Testamento, no para obscurecerlo ni destruirlo, sino para aclararlo y reconstruirlo [1].» Antes se prodigó mucho el «Concordismo», mas ahora se dan prisa por hacerlo sospechoso.

20. Para el Nuevo Testamento.—En lo concerniente al *Nuevo Testamento*, ya trataron ampliamente los apologistas, y en particular Orígenes y Eusebio, los argumentos sobre la credibilidad de los autores. Todo el contexto produce la impresión de que los narradores quisieron describir lisa y llanamente lo que sabían como testigos presenciales, ó de otros lo habían oído. Los Evangelistas omitieron todo lo que era honroso para ellos, y, en cambio, no callaron sus defectos. Así, Mateo se declara publicano, Marcos calla la promesa hecha á Pedro, pero relata la negación del mismo. Todos hablan de la traición de Judas, que después fué explotada por Celso contra el Cristianismo. Se hace resaltar debidamente la incredulidad de los discípulos y su tímida conducta en la noche de pasión. En la biografía de Jesús tampoco se persigue el fin de la apoteosis, ya que se describe con predilección la humildad de Jesús y aun la agonía en Getsemaní. La pintura de la índole de algunas personas en los cuatro Evangelios, es tan coherente en ellos, que solamente puede haber provenido de experiencia propia. La comparación con los Evangelios apócrifos hace aparecer á la clara luz el contraste de lo histórico y de lo inventado. Y los mismos hombres que dejaron impreso en sus escritos el sello de la veraci-

(1) Bezold, *Die babylonisch-assyrischen Heilinschriften und ihre Bedeutung für das A. T.*, 1904, 42; Gunkel, *Israel u. Babylonien. Der Einfluss Babylons auf die israelitische Religion*, 1903, 83; Volz, *Was wir von der babylonischen Aasgrabungen lernen?*, «*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1904, 193; Müller, *Die Gesetz Hammurabis u. ihr Verhältniss zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den 12 Tafel*, 1903. Sobre esto, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1904, 597.

dad imparcial, confesaron su fe en Cristo, Hijo de Dios, hacia quien el rígido monoteísmo parecía cerrar el camino á los judíos, ante el Sanedrín y los magistrados paganos, y por él dieron su vida [1].

No faltan, en verdad, críticos que afirman que las investigaciones históricas han destruído el canon del Antiguo Testamento, y que igual destino está reservado al Nuevo; pero, en general, la crítica se ha hecho hoy más positiva que cuando estaba en auge la crítica tendenciosa y las hipótesis míticas. El mismo Jülicher encuentra en el Cristo sinóptico una semejanza de retrato, que insignes maestros del arte histórico no han podido obtener para sus héroes, por mucha habilidad y grandes medios que hayan empleado. Ramsay hizo la prueba de esto en sí mismo, puesto que confiesa: «Muchos años ha que sigo con gran interés y celo, pero con poco entendimiento, á los críticos, y he aceptado sus conclusiones; pero en los últimos años, desde que conozco mejor la historia romana, he aprendido que, respecto á casi todos los libros del Nuevo Testamento, es una locura tan grande el considerarlos, con el criticismo, como embustes del siglo II, como sería un desatino el tener por embustes del tiempo de Nerón las obras de Horacio y de Virgilio.» Se citan mucho las palabras de Harnack respecto al movimiento retrógrado de la crítica moderna y á la veracidad y credibilidad de la antiquísima literatura de la Iglesia [2]; pero sería tam-

---

(1) Oríg., *C. Cels.*, 1, 45, 46; 2, 15, 45, 56; 3, 23, 29; Eus., *Dem. ev.*, 3, 35, 74, 81; Boese, *Glaubwürdigkeit*, 114; Ramsay, *Archeological Work in Asia Minor*, 1890-1893; *The Church in the Roman Empire*, 1894; *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, 1805; F. v. Hügel, *The Church and the Bible*, «*Dublin Review*, 1894, Oct., 21. Contra la crítica negativa de un Loman, de un Havet, etc., véase, Jülicher, *Gleichnisreden Jesu*, 1888, 12 y sigs.; pero también es muy crítico. A lo que de Jesús dicen los Sinópticos, lo califica de «amalgama de verdad y de invención»; la historia de la infancia en San Mateo es «más seguramente aún» que la de San Lucas, «producto de piadosa fantasía». (*Einleit. in das A. T.*, 1894, 227, 229). En contra Weber, *Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und ihr Krisiker Mommsen*, «*Katholik*», I, 1892, 1; *Hist.-pol. Blätter*, I, 1893, 645; Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, 1903, 1905.

(2) *Chronologie*, I, VIII. Los actos de Pablo han dado de nuevo un nue-

bién incomprensible que en la esfera de la primitiva Iglesia hubiera nacido una literatura sin fundamento auténtico.

vo «impulso» á esta convicción. *Theol. Lit.-Ztg.*, 1897, 628. V. *Realenzykl.*, XI, 136; Krüger, *Kritik und Ueberlieferung auf dem Gebiete der Erforschung der Urchristentums*, 1903.

CAPÍTULO XX

La inspiración de la Sagrada Escritura

I. DEMOSTRACIÓN DE LA INSPIRACIÓN.—1. Revelación é inspiración en los Profetas y en los autores de los hagiógrafos.—2. Doctrina de los israelitas posteriores.—3. El Nuevo Testamento sobre la inspiración del Antiguo. —4. La inspiración del Nuevo Testamento se sigue generalmente de la de los Apóstoles.—5. Su actividad literaria sólo es accidental y accesoria. —6. Entrega de los Libros Santos á la Iglesia.—7. No se menciona promulgación alguna en la Sagrada Escritura.—8. Tampoco en la tradición. —9. La inspiración del segundo y del tercer evangelios.—10. La economía divina en los libros sagrados del Nuevo Testamento.—11. Equiparación del Nuevo Testamento con el Antiguo.—II. ESENCIA DE LA INSPIRACIÓN. —12. Esencia de la inspiración.—13. Inspiración oral en los Padres y en los teólogos.—14. En los reformadores.—15. La actividad humana en la compilación de los Libros Sagrados.—16. Escuela alejandrina y de Antioquía.—17. Explicación de las diferencias.—18. Las divergencias son demostración de credibilidad.—19. Aplicación práctica de este principio.— 20. La expresión «dictar» en materia de inspiración.—21. Los teólogos posteriores sobre la inspiración.—22. Los teólogos más modernos. Diversos grados de inspiración. Concepto moderno de la inspiración.—23. Argumentos directos para la limitación del concepto de inspiración.—24. Argumentos indirectos.—25. Los *obiter dicta* del Cardenal Newman.— 26. Ciencia moderna y crítica histórica.—27. En cosas de fe y de moral. —28. La Encíclica de León XIII.—29. Utilización de las fuentes. Fin religioso.—30. San Agustín y Santo Tomás.—31. Lo principal y lo secundario.—32. Resultados seguros. Santo Tomás.—33. Belarmino.—34. Objetos científico-naturales.—35. El Florentino, el Tridentino y el Vaticano.—36. Inspiración de todas las partes. Adición del Vaticano.

I. *Demostración de la inspiración*

1. Revelación é inspiración en los Profetas y en los autores de los hagiógrafos.—*Los escritores sagrados del Antiguo Testamento* afirman repetidamente que recibieron de Dios el encargo de sentar por escrito lo revelado á ellos [1], para poner á la vista del pueblo algunas profecías y atestiguar la certeza de ellas á las generaciones venide-

(1) *Ex.*, XVII, 14; *Deut.*, XXXI, 19; *Is.*, VIII, 1; XXX, 8; *Jer.*, XXX, 2; XXXVI, 2; *Bar.*, II, 28; IV, 1, 4; *Dan.*, XII, 4; *Hab.*, 2; Shultz, *Theologie des A. T.*, 253.

ras. También se valieron de la escritura para prodigar consuelo por escrito á los ausentes con motivo de sus revelaciones é infundirles valor y esperanza. Asimismo, compilaron sus revelaciones para transmitir su contenido á la posteridad. Miqueas leyó públicamente su libro, reinando Ezequías, después de haberlo compuesto en tiempo de Joathán, Acaz y Ezequías, como compendio de sus predicaciones. No es probable que lo repitiesen todo literalmente ni que se limitasen tan sólo á lo que dijeron de viva voz (*Jer.*, XXXVI, 29). Más tarde, especialmente en Babilonia, leyeron también los Profetas (Ezequiel) ante el pueblo discursos directamente escritos. Como señal de reconocimiento, se ponían los libros en el Arca (*Ex.*, XL, 3. *Deut.*, XXXI, 26).

Los *Profetas* no hicieron la más pequeña distinción entre la *publicación oral* y la *fijación por escrito*. Tal como recibían sus revelaciones, las referían, y las consignaban, cuanto era necesario, por escrito. Los discursos proféticos, tanto hablados como escritos, se consideraban como la palabra de Dios. El libro de la Ley contiene la voluntad divina revelada por Dios (*Salm.* XXXIX, 8; CXIX). La inspiración del Omnipotente da el conocimiento á todos (*Job*, XXXII, 8). Inspiración y Revelación no son en esencia distintas (1); son efectos de la misma influencia divina, y no pueden distinguirse lógicamente, sino cronológicamente, según la inteligencia y la voluntad. A la comunicación so-

(1) V. sobre XV, 28. Dausch (*Die Schriftinspiration*, 1991, 85) halla ya en San Agustín la distinción entre *inspiración* y *revelación* en sentido estricto. Pero el pasaje citado (*De Civ. Dei*, 18, 28) no demuestra ésto. Confiesa San Agustín que ignora por qué los escritos proféticos anunciados en I *Paralip.*, XXIX, 29; II, 9, 9, no se hallan en el canon; pero conjetura que los mismos autores á quienes el Espíritu Santo reveló lo que pertenece á la autoridad de la religión, pudieron escribir unas cosas como meros hombres, con exactitud histórica, y otras como profetas, por inspiración divina. A causa de esta distinción, lo primero se consideró como propio de ellos, lo segundo como propio del Espíritu Santo, que por su boca había hablado; aquello servía para perfección del conocimiento, ésto para autoridad de la religión. Se trata, pues, de los escritos privados é inspirados de los mismos Profetas, no de revelación ni de inspiración. No todo lo que escribieron los Profetas pertenece á la Revelación. V. *Theol. Quartalschr.*, 1903, 360.

brenatural iba también unido el impulso para hablar ó escribir [1].

Según esto, la forma y manera de esta «inspiración» ha de definirse conforme á la *inspiración de la Revelación*. Además, de los pasajes citados para la composición escrita, aparece que, en ésta, la actividad propia del escritor y de sus ayudantes tiene más parte que en aquélla. Comúnmente se citan para la inspiración oral *Jer.*, XXXVI, 1, 2, 4, 17, 18, y *Salm.* XLIV, 1; pero se desprende ya del texto de estos pasajes que es insostenible tal interpretación, ó por lo menos, que no está impuesta. Según el tenor del Antiguo Testamento, tal rigurosa influencia no corresponde á la esencia de la inspiración; únicamente se exceptúa la ley del Decálogo y algunas órdenes especiales de Dios. Todavía es esto menos admisible respecto á los autores de los hagiógrafos y de los libros históricos, porque éstos únicamente eran inspirados para ponerlos por escrito y utilizaban una materia ya dada. Aunque Moisés y otros escritores son llamados profetas (*Ecl.*, XLIV, 3, 5; XLVI, 1, 16; XLVII, 1; XLVIII, 1, 25, 29; XLIX, 8-15), no se infiere de esto la inspiración en lo escrito. Los libros de la Sabiduría son igualmente un resumen de reglas y preceptos para la vida moral y religiosa adquiridos bajo la influencia de la Revelación divina, como una manifestación de la sabiduría divina, aunque la inspiración no esté directamente declarada (*Prov.*, XXX, 1-6; XXXI, 1). La «visión» de la Vulgata no ha de tomarse á la letra, aun teniendo presente la relación con los demás textos. El autor del libro de la Sabiduría invoca el espíritu de sabiduría (VII, 7-14), que le dió la inteligencia de las cosas ocultas y la misión de enseñar á los hombres. Introduciendo con bastante frecuencia la sabiduría en el hablar, el discurso supera á una personificación retórica, llega hasta una distinción, si bien obscura, de las personas divinas, y da á conocer la palabra de Dios como principio de la sabidu-

(1) Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 1896, 6.

ría y de su inspiración. Pero en lo particular es difícil distinguir si el autor celebra sólo en general el don divino de la sabiduría, como fuente de su inspiración y de su sabiduría, ó si se ha comprobado un carisma especial. No se hizo distinción alguna entre la sugestión interna y el mandato de poner por escrito lo sugerido (*Ibid.*, VII, 15 y sigs.; *Ecl.*, XXIV, 32 y sigs.).

Todavía puede comprobarse, por los libros doctrinales é históricos, la confirmación de la distinción, hecha de uso general desde el siglo XVI, entre *revelación* é *inspiración en su sentido extricto*. Esta última puede existir sin la primera. No fué escrito todo lo revelado, ni todo es revelado en las Sagradas Escrituras [1].

2. Doctrina de los israelitas posteriores.—Los libros del Antiguo Testamento se llaman *santos* por primera vez en I *Mac.*, XII, 9; II, 8, 23. Los judíos posteriores, según el testimonio de Filón, Josefo y del Talmud, consideraron sus libros como escritos dictados é inspirados por Dios. Josefo dice: Cuál sea la veneración con que miramos nuestros libros santos, se ve claramente por el hecho de que, aun cuando ha transcurrido mucho tiempo desde que los poseemos, nadie ha creído deber añadir, ni quitar, ni cambiar cosa alguna en ellos; todos los judíos desde niños se acostumbran á tenerlos por libros divinos y á esculpir sólidamente en el corazón sus doctrinas, y, si era necesario, hasta sufrir por ellos la muerte con alegría [2].» Filón ve en los Libros Santos el compendio de todo saber y la norma de la vida. Nacieron por inspiración divina, sin errores ni imperfecciones. Su inspiración se extiende también á la traducción en lengua griega, pero Josefo y Filón parten de la reverencia en que en su tiempo se tenía la letra de la Bi-

(1) Chr. Pesch, *Theologisches Zeitfragen*, III, 1902, 73.

(2) *Contra Apion.*, 1, 8. Otra cita v. en Denzinger, *Vie Bücher von der religiösen Erkenntnis*, II, 169; Kihn, *Theod. v. Mopsuestia*, 79. Sobre el Talmud, v. Schürer, *Geschichte des israel. Volkes*, II, ³ 306; Weber, *System der altsynagogalen Theologie, aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt*, 82; Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter*, 1903, 126.

blia. La época anterior había sido mucho más indiferente y falta de crítica respecto al texto y á los Libros Sagrados. Sólo desde Esdras fijaron los judíos el texto con toda precisión [1]. Los hagiógrafos presuponen la inspiración.

Asimismo, los israelitas posteriores consideraban como inspirados todos los libros de la antigüedad que trataban de *argumentos teológicos* y de la historia providencial del pueblo de Israel, y se proponían la instrucción religiosa y la edificación moral. Filón no hizo excepción de esto ni para sus escritos. Esta concepción helénica fué seguida también por los *esenios* en Palestina y los *terapeutas* en Egipto. La inspiración divina se extendió de igual manera á los libros canónicos y á los apócrifos. Pero se interpretaba de distinto modo en los libros *proféticos* que en los de la *sabiduría;* el carisma de la profecía se distinguió del de la sabiduría. Josefo cree fijado el número (22) de los libros canónicos en tiempo de Artajerjes Longimano con la cesación del espíritu profético. Lo que está escrito más tarde no gozó del mismo crédito que lo anterior, por la falta de una serie no interrumpida é indudable de profetas. Sin embargo de ello, el carisma de la profecía no había cesado enteramente, pues también Josefo atribuye á Hircano y á sí mismo una iluminación divina (véase *Ecl.* prefacio). Además, hizo una distinción entre la inspiración de los libros proféticos y la de los históricos. Filón y el *judaísmo talmúdico* asintieron al mismo principio. La Tora, los Profetas y los hagiógrafos se consideraban de origen divino, pero aun entre éstos hubo luego una diferencia de categorías. Aunque todos los Libros Sagrados hacían impuro al que los tocase, no á todos en el mismo grado. Maimónides perfeccionó la teoría de que Dios había hablado con el autor de la Tora en coloquio directo (por visión), y que los Nebiim (Profetas) habían sido favorecidos por el espíritu de la profecía, y los autores de los Kethubim (Hagiógrafos) por el Espíritu Santo. La hipótesis de una ex-

(1) Hummelauer, *Deuteron.*, 141, 156; Lagrange, *Les sources du Pentateuqae*, 1898.

tensión mayor del don de la inspiración en la Antigua Alianza, obtiene también la aprobación de los críticos ortodoxos del Pentateuco, porque de esta manera parece asegurado también el texto posterior.

3. El Nuevo Testamento sobre la inspiración del Antiguo.—En el *Nuevo Testamento* se emplearon los Libros del Antiguo sin distinción, aunque no enteramente como libros sagrados. Jesús mismo se refiere á Moisés y á los Profetas, sin distinguir entre la palabra de Dios y la de los escritores. «Porque está escrito», «la Escritura dice», «Dios dice por boca de los Profetas», y otras expresiones semejantes, demuestran hasta la saciedad que con estas citas hechas como argumento supremo, debió definirse la verdad divina contra toda duda. San Pablo llama al Antiguo Testamento (II *Cor.*, III, 14) «Escrituras santas.» (*Rom.*, I, 2), «la Escritura» [1] y cita algunos proverbios como «palabra escrita» (I *Cor.*, XV, 54). Por esta razón, en las citas pudo indicarse ya el libro ó el escrito individual, la Ley ó Moisés para el Pentateuco, la Ley y los Profetas para el Antiguo Testamento, el Profeta para Isaías, y David para los Salmos. En *Mat.*, XXII, 43, puede reconocerse un *testimonio directo* para la inspiración, en el cual dice Jesús que David habló «en espíritu» (véase II *Sam.*, XXIII, 1-7). El autor de la Epístola á los Hebreos introduce directamente á Dios ó al Espíritu Santo como hablando. San Pedro hace predecir al Espíritu Santo la suerte de Judas por boca de David (*Hechos*, XI, 16), y observa, respecto á la profecía de la Escritura, que no es de inspiración privada, porque «nunca fué dada la profecía por voluntad de hombre, sino que los hombres santos de Dios hablaron inspirados del Espíritu Santo» (II *Ped.*, I, 20 y sig., Véase I *Ped.*, I, 10 12). De esto puede inferirse la inspiración del Antiguo Testamento en general.

(1) *Mat.*, XIX, 5; *Marc.*, VII, 13; *Mat.*, XXI, 42; XXII, 29; *Luc.*, XXIV, 27, 32, 44; *Juan*, V, 39; *Rom.*, IV, 3; IX, 17; X, 11; *Gál.*, III, 8, 22; IV, 30; *Heb.*, I, 6; III, 7; IV, 7; IX, 8; X, 15; I *Tim.*, III, 15; *Hechos*, I, 16; IV, 25; Dausch, *Die Schriftinspiration*, 28; Clemen, *Der Gebrauch des A. T. in den neutestamentlichen Schriften*, 1895. V. la pág. 20.

«Porque toda la Escritura está inspirada por Dios y («y» falta en la Vulgata) es útil para enseñar, para reprender, para corregir y para instruir en la justicia, á fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté prevenido para toda obra buena» (II *Tim.*, III, 16).

Por consiguiente, puede decirse con Orígenes que está fuera de duda entre judíos y cristianos la composición de los Libros Santos por el Espíritu Divino. Si quiere deducirse de esto que el Cristianismo ha sido desde el principio religión escrita, es decir, que «presupone ya en su Fundador, en sus Apóstoles, en todos sus escritores, en todos sus maestros y creyentes el principio formal judío de la autoridad específica de una Escritura inspirada como norma obligatoria de vida y como guía suficiente para la vida eterna (*Juan*, V, 39) [1],» no ha de olvidarse que Cristo se igualó al antiguo legislador y reclamó el derecho de interpretación.

4. La inspiración del Nuevo Testamento se sigue generalmente de la de los Apóstoles.—Es natural que en él mismo no encontremos un testimonio directo en favor de la *inspiración del Nuevo Testamento*, si no queremos referir á esto el principio del Apocalipsis. Si I *Tim.*, V, 18 fuera una cita de Lucas [2], quedaría demostrada una especie de asimilación al Antiguo Testamento; pero puesto que precede una cita del Antiguo Testamento, es dudosa la consecuencia. Ahora bien, la inspiración de los escritos apostólicos, en su realidad y esencia, se deduce necesariamente, según la Iglesia, de la *inspiración de los Apóstoles en general.* A ellos les prometió el Señor el Espíritu Santo para defenderse ante los jueces (*Mat.*, X, 19), el Padre les concedió la penetración de los misterios (*Ibid.*, XI, 25; XIII, 11; XVI, 17), y Cristo al separarse les aseguró el envío del Paráclito, no sólo para tener vivo el re-

(1) J. Holtzmann, *Lehrb. der neutestamentichen Theologie*, I, 1896, 45; Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, 1902, 2.

(2) 10, 7; Cornelio, *Historica et critica Introductio in V. T. libros sacros*, I, 10, 151; Holtzmann, *Einleitung*, 107.

cuerdo de lo que les había dicho (*Juan*, XIV; 16; XVII, 26), sino también para instruirlos en lo que todavía no podían comprender ellos (*Ibid.*, XVI, 12, 13). A los Apóstoles, á quienes el Resucitado les dió la misión de enseñar á todas las gentes (para adquirir su condición de discípulos), les mandó también que esperasen en Jerusalén la promesa del Padre, para que después de recibido el Espíritu Santo, pudieran ser testigos de él hasta los confines de la tierra (*Luc.*, XXIV, 49. *Juan*, XV, 27. *Hechos*, I, 4, 8). El ser testigo presencial de la vida pública del Señor, lo pone Pedro como condición del Apostolado (*Hechos*, I, 21, 22). Aunque también en la Pentecostés bajó el Espíritu Santo á todos los que se habían reunido en Jerusalén, y San Pedro, según *Joel*, III, 1, atribuyó la efusión universal del Espíritu Santo á la época mesiánica, no por esto se entiende que todos recibieran igualmente la plenitud del Espíritu Santo. Por lo contrario, como lo prueban el comportamiento y la historia de los Apóstoles, sólo éstos fueron habilitados para dar testimonio de la vida, muerte y resurrección del Señor y publicar su Evangelio (*Juan*, XXI, 24. I *Juan*, I, 1 y sigs. II *Ped.*, I, 16). El apóstol Pablo fué favorecido con revelaciones especiales (I *Cor.*, IX, 1; XV, 8. *Gal.*, I, 12).

La doctrina sobre la inspiración de los escritores del Nuevo Testamento presupone el carisma del apostolado y del magisterio; porque tal carisma, á diferencia del profético de la Antigua Alianza (pág. 117), era permanente (1) y obraba conforme á las circunstancias y necesidades, no sólo mediante nuevas revelaciones, sino también por el recuerdo y reavivación en la memoria de lo que ellos habían oído de Jesús para predicarlo á otros. Es cierto que ha de distinguirse entre la inspiración de la Revelación y la inspiración en sentido más estricto; pero no es posible separar

(1) Pesch (*Theol. Zeitfrag.*, III, 105) no cree tan cierto que los Apóstoles, en el ejercicio de su ministerio doctrinal, estuvieran siempre bajo la influencia del Espíritu Santo. V. Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 11, 59; Schanz, *Theol. Quartalschr.*, 1903, 358.

estas dos cosas en los Apóstoles. Estos obraban bajo la sugestión é impulso del mismo Espíritu Santo, tanto si ejecutaban oralmente como por escrito la misión del Señor, y comunicaban de palabra ó por escrito á los fieles las revelaciones que se les hacían. Su inspiración tenía fundamento en su intimidad con el Señor, y era duradera, sin que fuera necesario suponer que «debían ser inspirados cada vez que abriesen la boca,» pues en este caso, hubieran debido también ser inspirados cada vez que cogiesen la pluma. Se comprende que la inspiración en el hablar y en el escribir se refería sólo al cumplimiento de la misión á que habían sido llamados. Si quiere considerarse esta inspiración como morada del Espíritu Santo, ha de distinguirse de la morada general del Espíritu Santo en los creyentes (*Rom.*, VIII, 26), y, en cuanto era permanente, no ha de identificarse con la iluminación de los Profetas conseguida para fines especiales (*Dan.*, IX, 23), aunque en todos habla el mismo Espíritu (*Hebr.*, I, 1).

Los Apóstoles no consideraban necesario ni referir sus escritos á una inspiración particular, ni dar noticia de ella á los fieles. Ellos y los creyentes estaban persuadidos de que el Espíritu Santo enviado por Dios hablaba por boca de los Apóstoles del Señor, ya anunciaran el Evangelio de palabra ó por escrito. Por este motivo afirman en las direcciones su vocación al cargo apostólico. Y esto bastaba para hacer venerable toda la obra de ellos. Cuando San Juan insiste repetidamente en la verdad de su testimonio (XIX, 35; XXI, 24. I *Juan*, I, 1. III, *Juan*, XII), defiende toda su actividad apostólica, que consistía en la predicación del Evangelio. Y ¿para qué habían de demostrar también una inspiración especial en lo escrito? Verdad es que San Pablo alude algunas veces al Espíritu de Dios, el que también posee [1], pero no quizá para robustecer con ello la inspiración de sus Epístolas, sino para reclamar la inspiración y la autoridad divinas en favor de su

(1) I *Cor.*, II, 10 y sigs.; XIV, 2; cf. VII, 25; *Ef.*, III, 2-5.

obra apostólica. «Y creo que yo también tengo Espíritu de Dios» (I *Cor.*, VII, 40), dice en cuanto había obtenido del Señor misericordia para que fuese fiel (*Ibid.*, VII, 25). Al principio de la Epístola á los Gálatas, se refiere al origen divino de su Evangelio. Pero este Evangelio no es una narración escrita de los hechos evangélicos, sino la predicación de éstos en forma apropiada para los gentiles. Ningún lector sospechará en modo alguno que la autoridad de esta narración escrita habría que juzgarla de distinto modo que la de la predicación oral (1). El Apóstol habla también en las Epístolas «en palabra del Señor» (I *Tess.*, IV, 15. Véase I *Cor.*, XI, 23; XV, 51).

También San Pedro afirma que las Epístolas paulinas, que iguala á los «restantes escritos,» las «había escrito Pablo según la sabiduría que le fué dada» (II *Ped.*, III, 15). ¿Debe interpretarse la sabiduría en los escritos de otro modo que en la predicación? Los adversarios de San Pablo en Corinto dijeron muchas veces: «Sus cartas son graves y fuertes, mas la presencia de su persona es flaca y su palabra despreciable» (II *Cor.*, X, 10). Y ¿qué contestó Pablo? «El tal que así siente sepa, que cuales somos en la palabra por cartas estando ausentes, tales seremos en el hecho cuando estemos presentes.» En el *Apocalipsis*, donde están expresadas innegablemente la profecía y la inspiración, el «en espíritu» (I, 9) alude á la visión, no á lo escrito; pero entre tanto se llama (*Ibid.*, I, 3) bienaventurado al que lea y oiga las palabras de la profecía y guarde lo escrito en ella.

5. Su actividad literaria sólo es accidental y accesoria.—La *actividad literaria* de los Apóstoles debía servir, en primer lugar, para *apoyar la predicación*, no para

---

(1) Franzelin, *De traditione et script.*, 1870, 325; Schmid, *De Inspir.*, 1885, 59; Crets, *De divina biblior. inspiratione*, 1886; Brucker, *Quest. actuelles d'Ecrit S.*, 895; Chauvin, *L'Inspiration*, 1896; Zanecchia, *Divina inspiratio sacrarum scripturarum ad mentem S. Thomae*, 1899. Contra Chauvin escribe Hegel, *Katholik*, I, 1900, 3, 4. V. también A. Schmid, *Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens*, 1879, 129, 211, 242; Drey, *Theol. Quartalschr.*, 1820, 402; 1821, 644.

un fin en sí misma. Los libros del Nuevo Testamento eran *escrituras de oportunidad*, para completar la predicación oral y la actividad personal, sin que por ello perdieran su importancia para lo futuro [1]. Respecto á las Epístolas, el hecho está fuera de toda duda; basta una ojeada á la primera á los Corintios, donde el Apóstol en cada tránsito á un nuevo tema hace resaltar las causas externas. Unicamente en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles podría ser diferente el caso. Sin embargo de ello, hoy apenas es lícito dudar de que fueron publicados por causa de circunstancias externas, sin proponerse ofrecer una exposición completa. Aun en lo referente á la escritura de los Hechos de los Apóstoles, cooperó evidentemente la idea de que, según el plan de la Providencia divina, y por las culpas de los judíos, se trasladara el centro del Cristianismo desde Jerusalén á Roma.

Un alejandrino del siglo III dice [2]: «Los antiguos no escribían; atendían con más solicitud á la predicación de la tradición que á lo escrito, ó dedicaban á la escritura el tiempo necesario para la explicación de lo anunciado con palabras; quizá estaban también convencidos de que la exposición escrita y la doctrina oral no eran de igual naturaleza, y cedían á esta preocupación.» Eusebio dice que Mateo y Juan (á diferencia de los demás Apóstoles que no escribieron Evangelio) les impulsó á escribir la necesidad según la tradición [3]. «Porque ellos pensaban en lo que urgía—dice el Crisóstomo [4];—por eso no dirigían su celo á la escritura, puesto que habían transmitido mucho sin escribir.» «¿Por qué, siendo tantos los discípulos, sólo escribieron dos de los Apóstoles y dos de los que les siguieron? [5] En efecto, el uno era el discípulo de Pablo y el otro el de Pedro, quienes, con Juan y Mateo escribie-

(1) V. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 274, 450; II, 73.
(2) *Eclogae ex script. Prophet. c.*, 27; Clem. Alej., ed. Pott., II, 996. V. Aberle, *Einl.*, 11.
(3) *H. E.*, III, 25, 5.
(4) *In act. Ap. Hom.*, 3. V. *In Matt. Hom.*, 14, 3; Epif., *Haer.*, 51, 18-19.
(5) *In Matt. Hom.*, 1, 2; 4, 1.

ron los Evangelios. La respuesta es esta: «Porque nada hicieron por ambición, sino todo según la necesidad.» De igual manera habla de la composición de Mateo, esto es, que sólo tuvo presente lo perentorio. Y de modo semejante explica el proemio del Evangelio de Lucas. «Ninguno nos lo explica todo con precisión, porque otro era el fin que se habían propuesto (1).»

Los exégetas griegos se apropiaron esta concepción de su más eminente maestro; y, por tanto, explican el corto número de Evangelios diciendo que los Apóstoles se valieron de sus carismas, no para ganarse elogios, sino para satisfacer las necesidades de la Iglesia. Claro está que los *latinos* se ocuparon poco al principio en tal cuestión; pero basta leer el fragmento muratoniano, los prólogos de San Jerónimo y la obra de San Agustín sobre la concordancia de los Evangelistas, para convencerse de que también ellos consideraban la facultad literaria de los Apóstoles como cosa accesoria y subsidiaria. Corresponde totalmente á la interpretación tradicional lo que Salmerón dice de San Lucas (2): «Hizo como los otros tres, los cuales es cierto que escribieron, pero rogados y casi violentados.» Con razón podía decir Möhler (3) que no sólo el Nuevo Testamento, sino también los libros de los Padres, fueron motivados por necesidades especiales y por los adversarios de la fe. La razon está en la índole propia de la Iglesia católica, en la sólida fe, en el sosiego interno, en la confianza que se tiene en la institución de Jesucristo. Ni con el Nuevo Testamento mismo, ni con la tradición de los Padres, puede demostrarse que desde el principio viniesen equiparadas las dos formas de comunicación. Es natural que en esto nada pudo ocurrir por el acaso ni por combinación; pero si hubiera sido necesaria para la Escritura una vocación particular, en cuanto es una «fuente por sí sola de la fe,»

(1) *In Act. Ap. Hom.*, 1, 3.
(2) Salmeron, *Opp.*, II, 1602, 32; Calmet, *Nov. Test.*, I; *Proleg.*, 3.
(3) Atanas., I, 129. Véase R. Simón, *Hist. critique du Nouveau Testament*, 1689, 298.

como «documento divino de la palabra divina [1],» Jesús no habría dejado de suscitarla.

A pesar de esta interpretación respecto al origen ocasional de los libros del Nuevo Testamento, que pareció necesaria para explicar las diferencias en los Evangelios, los lectores de la época apostólica y los fieles de la época sucesiva, consideraron *como evidente la inspiración de lo escrito por los Apóstoles*, siempre que la realidad de la composición apostólica resultase cierta por el testimonio de la Iglesia, acompañada del carisma de la verdad, y fundada en la sucesión apostólica. ¿Cómo habían de pensar de otra manera, si ellos sabían y creían que el Espíritu de Dios dirigía la obra de los Apóstoles? La separación de Saulo y Bernabé para la obra á que estaban destinados, acaeció por una manifestación inmediata del Espíritu Santo (*Hechos*, XIII, 2); San Pablo fué iluminado y guiado en todas sus resoluciones importantes por el Espíritu de Dios, y aun algunos miembros de la comunidad recibieron varios carismas para determinados fines (I *Cor.*, XII, 12). Aunque el Apóstol (*Ibid.*, XIII, 1) habla en hipótesis, no debe dudarse que él se atribuye á sí mismo tanto el don de lenguas como la profecía y el conocimiento de los misterios. ¿Por qué debía haber sido necesario un carisma enteramente especial de la inspiración, el cual no cita el Apóstol en su enumeración, ni siquiera con respecto á su vocación? Al final de II *Tim.*, III, 16, y II *Ped.*, I, 21, se trata, en efecto, de entender, bajo la palabra inspiración en su sentido estricto, el influjo del Espíritu Santo sobre el escribiente. Este pasaje de San Pablo fué, en verdad, utilizado para demostrar la unidad del Espíritu inspirador en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, en la Ley y en los Profetas, así como en los Evangelios y en los Apóstoles. «Los libros de la Antigua y de la Nueva Alianza, se creen inspirados por el Espíritu Santo según la tradición de los antepasados, y como tales se entrega-

(1) Schell, *Dogmatik*, I, 46.

ron á las Iglesias cristianas [1].» Pero esto no impide que en los Apóstoles se admita un solo y mismo don del Espíritu Santo para las dos manifestaciones de la actividad apostólica, que difieren sólo en la forma.

6. Entrega de los Libros Santos á la Iglesia.—Pero los escritores sagrados *entregaron sus libros á la Iglesia* como tales, es decir, como *inspirados*. Ciertamente, mas sin mencionar un carisma especial. Fué bastante su carisma apostólico, porque era el carisma de la predicación y el carisma de la inspiración (I *Tess.*, II, 13, II *Tess.*, II, 15; III, 14). Afirman los adversarios que los Padres de la Iglesia no invocaban el origen apostólico porque reconocieran en éste el motivo interno de la inspiración, sino porque era un testimonio de la tradición, por lo cual los Apóstoles entregaron estos libros á la Iglesia como inspirados. Pero sin razón alguna. En efecto, afirman también que los Apóstoles entregaron sus Escrituras á los Padres, á la Iglesia ó á las Iglesias, pero lisamente como escritos apostólicos. Aun de los libros del Antiguo Testamento dice Justino que los Apóstoles los entregaron á las comunidades fundadas por ellos. De aquí se deduce por sí mismo el carácter inspirado y santo. Seguramente, dominó siempre la convicción general de que no existían escritos de los Apóstoles, ó por lo menos, que no fueron entregados á la Iglesia como inspirados; pero nosotros creemos que de aquí se sigue esta sencilla conclusión: luego era inspirado todo lo que los Apóstoles escribieron, puesto que había sido escrito por ellos en el ejercicio de su vocación para el uso de las Iglesias.

«Los Apóstoles predicaron tanto de viva voz, como por Epístolas dirigidas por ellas (á las comunidades),» dice Tertuliano. El fragmentista y Clemente de Alejandría sólo aluden, en general, á la inspiración del Espíritu Santo en el Apóstol San Juan. «El Evangelio que ellos habían predi-

(1) Ruf., *Expos. symb.*, 32; Zahn, *Geschichte des neut. Canons*, I, 93, n. 1; II, 240; sobre la expresión «entregados» v. I, 158, 179; II, 210, 241, 625; *Grundriss*, 12.

cado en el Espíritu Santo, que había sido enviado desde el cielo, una vez puesto por escrito, era igualmente obra del Espíritu Santo. Cuando el Apóstol predica, es iluminado por el Espíritu Santo, cuando escribe lo hace en el Espíritu (πνευματικῶς) (1).» También en esto podemos convenir en que «la certeza no pudo lograrse por la naturaleza interna del apostolado, sino solamente por la tradición y el sentido cristiano;» porque sólo la Iglesia podía resolver en definitiva lo que procedía de los Apóstoles y cuáles libros habían de considerarse como canónicos. Por este motivo, los Padres posteriores se expresan frecuentemente de una manera confusa. Orígenes habla de los «hombres antiguos» ó de los Padres; Cirilo, de los Apóstoles y de los Obispos; Filastro, de los Apóstoles y de sus sucesores; Atanasio, de los testigos oculares y de los ministros de la palabra (*Luc.*, I, 2) que entregaron los Libros Sagrados á los Padres. Los libros apostólicos, como tales, eran también «una obra emanada exprofeso de Dios mismo y compuesta por inspiración formal del autor, y, por consiguiente, un documento de su Revelación presentado por Dios mismo, como las Escrituras del Antiguo Testamento (2),» aunque deba buscarse la necesaria promulgación en la composición y en el envío de los escritos por parte de los autores.

7. No se menciona promulgación alguna en la Sagrada Escritura.—La *dignidad apostólica* del autor no es suficiente sin duda para hacer inspirados los escritos; para ello es necesario aquel Espíritu que instruyó á los Apóstoles en toda la verdad y les recordó lo que Jesús les había dicho. Pero este Espíritu es el mismo en la predicación que en lo escrito, da á los dos el impulso y la ayuda.

---

(1) Kleutgen, *Theol. d. Vorz.*, I, 2 1867, 70. V. Clem. Rom., 47, 2; Tert., *De praescr.*, 21; Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 821; II, 81; *Theol. Quartalschr.*, 1903, 358. V. también Espinosa (*Theol.-pol. Trakt.*, C. 11), el cual restringe la profecía de los Apóstoles á la predicación, y en ésta tiene sólo por inspirada la parte que iba acompañada de señales.

(2) Scheeben, *Dogmatik*, I, 105, 108, 115; Heinrich, *Dogmatik*, I, 2 727; Franzelin, *De trad.*, 308; Chauvin, *L'Inspiration*, 69; Pesch, *Theol. Zeitfrag.*, III, 73.

Las palabras del Señor: «No penséis cómo ni qué habéis de hablar; porque en aquella hora os será dado lo que hayáis de hablar,» (*Mat.*, X, 19) ¿tendrán sólo valor para defenderse ante el tribunal y no para el desempeño del oficio? A diferencia de la misión temporal de los Profetas, los Apóstoles recibieron el encargo permanente de enseñar y la asistencia continua (*Mat.*, XXVIII, 19). En parte alguna de los libros apostólicos se encuentra el más pequeño indicio de tal división del espíritu apostólico, mientras son bastante frecuentes las alusiones á la legitimidad de las firmas, de los amanuenses, de los portadores y otros. ¿Dónde se halla un testimonio de la *promulgación* de los libros apostólicos en ellos mismos? ¿Dónde otra alusión distinta de la relativa al cargo apostólico y al espíritu apostólico? ¿Habrá que admitir que sólo á algunos Apóstoles se les confirió tal carisma especial? Los Padres no conocen esta diferencia; encuentran los motivos externos en las circunstancias, y se mantienen firmes en el principio de la apostolicidad. Si debe concederse lo que apenas ha de dudarse (1), á saber, que no era en modo alguno necesaria la conciencia de la inspiración, y que ni siquiera el hecho en ciertas circunstancias podía aparecer evidente (véase I *Ped.*, I, 10, 11. II *Ped.*, I, 20 y sig.), tanto más se sigue de esto que los autores no estaban muchas veces en condiciones de declarar sus escritos como inspirados y consignarlos como tales.

La hipótesis de un *espíritu especial* para la composición de los escritos apostólicos, de tal modo contradice la historia entera de los hechos de la gracia, que en vano se le busca una base en la antigüedad. En todo tiempo se ha creído demostrado el origen divino de una doctrina siem-

(1) Cierto, esto es combatido por representantes de la actual «sententia communis». Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 245; Scheeben, *l. c.*, I, 115, 125, en contra; 128 en favor. También Schwane, *Dogmengeschichte*, IV, 268; Schell, *Dogmatik*, I, 33, 100, 118; Wilmers, *Handbuch der Religion*, I, 5 1894, 158, y otros; Jounon, *Le critérium de l'inspiration pour les livres du Nouveau Testamen*, «*Études*», 5 Enero 1904 (*Le caractère apostolique de l'auteur ou son apostolicité dérivée, comme pour S. Marc et S. Luc*).

pre que resultase probado el origen apostólico de ella, haya sido promulgada de palabra ó por escrito. La creencia en la inspiración del Antiguo Testamento descansa también en los testimonios apostólicos, como lo prueba el uso de los LXX. Nunca se encuentra una referencia á la «Iglesia de la Antigua Alianza.» La Sinagoga bastaba para los judíos, pero no para los cristianos.

Esto es aplicable especialmente al apóstol Pablo, á cuyas Epístolas se refieren los testimonios más fuertes relativos á la inspiración de los libros del Nuevo Testamento. «La opinión de que pueda rechazarse una proposición doctrinal de Pablo (II *Tim.*, IV, 15) sin renunciar al carácter de cristiano, era tenida como falsa por los miembros de la Iglesia á fines del siglo II, por lo menos en cuanto era tenida como falsa por un Valentín y un Marción á mediados del mismo siglo. Si el nombre de cualquier Apóstol, según demuestra la crítica de los alogos y de Cayo, bastaba para que no pudiese negarse fe á nada de lo que tenía derecho á llevar tal nombre, lo mismo puede decirse del que por antonomasia era llamado el Apóstol.» Lo que el Señor mismo y los Apóstoles hicieron, se consideró como de igual autoridad [1]. Unicamente algunas opiniones aisladas (Prisciliano, Filastro) distinguen en Pablo Epístolas legítimas y Epístolas canónicas. Cuando Gregorio I dice que de las 15 Epístolas que escribió Pablo, la Iglesia sólo considera legítimas 14, no aduce del hecho otra razón que la no legitimidad de *una*. Se admitía como axioma general «que la verdad de los Libros Sagrados para edificación de la fe, ha sido transmitida á la posteridad, no por una persona cualquiera, sino por los Apóstoles mismos, y por eso ha adquirido el grado supremo de autoridad canónica, de suerte que continúa siendo como absolutamente verdadera é indudable», observa San Agustín. Por tanto, no es posible una comparación con cualquiera de los libros posteriores, por ejemplo, con «La Ciudad de Dios» (Pesch), porque

(1) Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 276; Scheeben, *Dogmatik*, I, 143; Agust., *Ep.*, 82, 2, 7.

la Revelación se cerró para siempre con los Apóstoles.

8. **Tampoco en la tradición.**—Además, falta enteramente la prueba histórica de tal *promulgación*. Admiten, en efecto, que sólo á falta de otro criterio seguro se apoyan en éste. Sólo la preocupación puede hallar en Ireneo y Tertuliano los «elementos capitales» de un *depositum* de esta especie (1). En vano buscamos demostraciones de un «testimonio divino respecto á la inspiración de estos ó aquellos escritos consignados á la Iglesia apostólica». Lo que Durando, Driedo y otros afirman respecto á la autoridad de la Iglesia apostólica en oposición á la Iglesia posterior, limítase al hecho general de la efusión del Espíritu Santo y de la calidad de los testigos presenciales. Pero esto se refiere más á los autores apostólicos que á los lectores. ¿Es posible que los lectores de los Evangelios de Marcos y de Lucas hubieran podido hacer tal examen? ¿Dónde encontramos noticia de una revelación hecha á la Iglesia por medio de los Apóstoles ó de manera inmediata respecto al carácter canónico de los libros? «Cuándo y cómo enseñaron los Apóstoles á la Iglesia cuáles libros fueron inspirados, se sabe, en parte, por sus escritos, por ejemplo, Pedro habla de la inspiración de las Epístolas paulinas (¿I *Ped.*, II, 6? II *Ped.*, III, 16), y, en parte, mejor dicho, en la mayor parte, por la tradición confiada á la Iglesia (2).» La

---

(1) Scheeben, *l. c.*, 129; Schmid, *De inspirat.*, 388; Stapleton, *Principia fidei*, V, V, l. 9, c. 12. Bartolomé de Miranda en el Concilio de Trento (Theiner, *Acta*, I, 633). En el esquema del Vaticano se decía primitivamente: «y como tales, fueron entregados á la Iglesia misma por medio de los Apóstoles». Merced á la moción de un Obispo, quitóse «por medio de los Apóstoles». Granderath-Kirch, *Geschichte des vatik. Konzils*, II, 438.

(2) *Civiltà Catt.*, 19 Dic. 1903, 659; 2 En. 1904, 75, 80. Todavía se añade en aquel lugar: «O, si así se quiere [se da un Nuevo Testamento único], porque la única colección de libros escritos casi todos por Apóstoles (y aprobada por ellos en la mínima parte que ellos no escribieron), la única colección, decimos, contiene la verdadera y genuina historia del Señor y de los Apóstoles, y porque todos y solos los ocho escritores escribieron bajo el impulso del Espíritu Santo.» En los *Etudes*, por lo contrario, Jonon, en contraposición á la teoría franceliniana de la revelación de los Apóstoles sobre el carácter inspirado de un libro, defiende abiertamente el principio de la Apostolicidad (En. 1904). Con esto cesan las disputas teológicas sobre si es herejía admitir que un libro del Nuevo Testamento haya sido escrito des-

historia del origen del canon es una clara protesta contra la teoría, porque nos muestra su lenta formación en las Iglesias apostólicas particulares, que no terminó hasta el Tridentino.

Un ejemplo único se cita en favor de la supuesta promulgación, una noticia de San Jerónimo relativa al *Evangelio de Marcos*. Este refiere: «Marcos, discípulo é intérprete de Pedro, á ruegos de sus hermanos de Roma, escribió un corto Evangelio, conforme á lo que había oído referir á Pedro. Cuando Pedro lo hubo leído, lo aprobó y lo dió á leer á la Iglesia con su autoridad (1).» Pero ¿qué era esta autoridad de Pedro sino apostólica? ¿Se trata aquí solamente de la inspiración? ¿ó quizás la aprobación posterior podría suplir á la inspiración? Pero añade Jerónimo: «como escriben Clemente, en el sexto libro de las hipotiposis, y Papias». Ahora bien, Papias nada sabe de una aprobación de Pedro, sino que explica la falta de orden en el Evangelio de Marcos, diciendo que Marcos lo escribió según le acudían las cosas á la mente. Clemente nada dice en el original ni de una aprobación ni de una desaprobación; sólo en Eusebio dice que Pedro ni disuadió ni alentó la obra de Marcos. En otro pasaje afirma, efectivamente, que Pedro, que publicaba el Evangelio en Espíritu Santo, cuando fué informado de las cosas, después de una revelación del Espíritu Santo, se regocijó de la complacencia de los romanos, y aprobó el escrito para las Iglesias; pero con esto, Eusebio no sólo citó en las hipotiposis los pasajes muy diferentes, de los cuales, el segundo deja conocer claramente una interpretación diversa y posterior, sino que en la promulgación hecha no encontramos palabra alguna referente á una revelación. La revelación fué participada á Pedro. Aun la aprobación de los Evangelios

---

pués de la muerte de todos los Apóstoles. *(Civ. Catt.*, 7 de Mayo de 1904, 203). Una Revelación á la Iglesia en general no se da. *(Collectio Lac.*, VII, 239).

(1) *De viris ill.*, 8; Clem. Alej., ap. Eus., *H. E.*, 6, 14, 5; 2, 15, 1; Chapman, *Rev. Bénéd.*, 1904, 369.

sinópticos por Juan [1] atestigua sólo la «verdad», no la inspiración.

Mas si con el expresado pasaje de Jerónimo comparamos su prólogo al *Evangelio de Mateo*, encontraremos la idea fundamental común á todas las noticias antiguas: «Marcos, que á decir verdad no había visto al Señor, refiere lo que había oído predicar á su maestro, y en su narración se ajusta á la fidelidad de los acontecimientos más que al orden.» En cuanto á lo que difiere del texto de Ireneo, nos basta indicarlo como de pasada [2]. Sólo en *un punto* convienen todos los antiguos, en que los Evangelios de Marcos y de Lucas deben referirse á Pedro y á Pablo. Los mismos apócrifos no conocen otros hombres apostólicos, fuera de estos dos, como autores de Evangelios. De modo que, aun en este punto, encontramos aplicado el principio de apostolicidad. Unicamente los Apóstoles y sus inmediatos discípulos y compañeros pudieron dejar documentos dignos de fe respecto á la época apostólica; pero los discípulos debían estar acordes con los Apóstoles [3]. Beda observa también que Marcos y Lucas escribieron en un tiempo en que podían tener la aprobación, no sólo de la Iglesia de Cristo, sino de los Apóstoles mismos, todavía vivos; fué permisión divina que, no solamente los Apóstoles como testigos oculares, sino también sus discípulos, que habían sido instruídos de viva voz, anotaran por escrito los hechos y los sermones de Jesús. La carta de Bernabé es sólo una excepción aparente; pues su legitimidad no fué reconocida en general, y Bernabé se había separado antes de los Apóstoles.

9. La inspiración del segundo y del tercer Evangelio.—Pero ¿basta esta relación de los *discípulos de los Apóstoles* con los Apóstoles para la *inspiración de sus*

(1) Eus., *H. E.*, 3, 25, 7; Belser, *Theol. Quartalschr.*, 1898, 211, 225; *Einl.*, 64, 75, 725, 728; Harnack, *Chronologie*, 1, 689.

(2) V. Kunze, *Glaubensreg. Heil. Schrift u. Taufbek.*, 1899, 114.

(3) Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 448, 476, 479, 513, 557, 559, 664; Tert., *Adv. Marc.*, 4, 2; Agust., *C. Faust.*, 17, 3; Beda, *Ad Accam in expos. Actorum*.

Evangelios? Esta relación parece á primera vista que sólo asegura la credibilidad externa, tal como se exige en las «memorias de los Apóstoles» (Justino). En efecto, los esfuerzos principales de los apologistas se dirigen sobre todo á fortalecer igualmente la credibilidad del contenido, fin que se propone también Lucas en el prólogo de su Evangelio. En particular frente á los gnósticos, era preciso defender la posesión de las doctrinas apostólicas de la Iglesia. Ireneo habla sencillamente del Evangelio de los Apóstoles, porque éstos son los fiadores seguros de la verdad, y atrae la atención hacia la relación de Marcos y de Lucas con los Apóstoles, para deducir la credibilidad de sus escritos. Puesto que estos cuatro Evangelios, y sólo éstos, han sido dados á la Iglesia como fundamento de la doctrina, vida y obras de Jesucristo, como medio de edificación religiosa, por los Apóstoles y los discípulos de éstos, que los escribieron, todo lo que reclame autoridad semejante, debe colocarse al nivel de ellos. No puede darse otro Evangelio; no puede haber otra doctrina. Ireneo y Tertuliano invocan la tradición de las Iglesias apostólicas, según la cual sólo estos Evangelios se han considerado como escritos legítimos desde los tiempos de los Apóstoles. Si con esto parecen distinguir la autoridad de los Evangelios de los Apóstoles de la de sus discípulos, demuestran solamente que para los últimos es más difícil elevarlos á la autoridad apostólica. Pero no distinguen entre autoridad apostólica y autoridad canónica, sino que quieren demostrar la autoridad apostólica para todos los escritos, no sólo porque los Apóstoles ofrecen mayor garantía de credibilidad, sino porque, gracias á su oficio y dignidad, garantizan la índole divina de las Escrituras.

Precisamente Tertuliano y otros designaban quizás estos dos Evangelios con las palabras *Evangelios de Pedro y de Pablo*, para garantir de este modo su origen apostólico y su inspiración. Parece evidente que esta afirmación no satisface ni por el lado de la historia ni por la cosa en sí. Si quisiéramos concluir con un *Non liquet*, los que me-

nos tendrían razón para protestar serían los que parten de simples «supuestos». En efecto, la hipótesis de que, ó estos Evangelistas habían manifestado á la Iglesia su inspiración, ó la Iglesia, esto es, los receptores, habían recibido una revelación especial, no es otra cosa sino una consecuencia sencilla de una teoría, que no halla apoyo alguno ni en las circunstancias de los tiempos ni menos en las Escrituras mismas (1). En nada demuestran los dos Evangelistas que estuvieran convencidos de la inspiración, aunque Lucas hace resaltar sus investigaciones históricas; y no existe en la antigüedad noticia alguna de la cual pueda deducirse que se hubiese hecho una comunicación á alguna Iglesia, ya que entonces no podía tratarse de la Iglesia universal. Como quiera que sea, sólo hubiera podido tratarse de una Iglesia apostólica, y en ésta habría que nombrar de nuevo, en primer lugar, la autoridad de los Apóstoles Pedro y Pablo. «La Iglesia de la Revelación, que en virtud de *inspiración* divina recibe los Libros Santos como depósito divino, y representa la tradición, en cuanto ella es una fuente», sólo puede ser la Iglesia apostólica, de la cual salieron las Escrituras. Su testimonio coincide, por tal motivo, con el de los Apóstoles y los discípulos de éstos. Pero así no hay necesidad de una inspiración especial para la admisión de las Escrituras. Los Padres Apostólicos no necesitaron demostrarla; por este motivo, no acostumbraban á hacer citas formales, dejando sólo reconocer ocasionalmente que no les eran desconocidos los escritos apostólicos.

Pero no necesitamos detenernos en esto. Sabemos que los Apóstoles se referían repetidamente al Espíritu Santo, que también fué participado á los fieles; sabemos que exhortaban á éstos á que se acordaran de los dones de la gracia. ¿Habían, pues, de faltar estos carismas á aquellos que eran constantes compañeros é intérpretes de los Apóstoles? ¿No serían, por lo contrario, *revestidos del Es-*

(1) Schell lo admite (*Dogmatik*, I, 55).

píritu Santo como auxiliares de los Apóstoles? (1) Así se explican los ruegos de los romanos á Marcos y las palabras de Lucas: «También á mí me ha parecido bien.» Puesto que no se tenía duda respecto á que estos auxiliares de los Apóstoles fueron instruídos exteriormente por los mismos Apóstoles, é interiormente iluminados por el Espíritu Santo, sus escritos se consideraron sin vacilar como Escrituras Sagradas. Esto se da á entender en pasajes como I *Cor.*, XVI, 10. I *Tes.*, III, 2. II *Tim.*, IV, 1-5. *Tit.*, I, 5, y más en cuanto el Apóstol atribuye á Timoteo idéntica gracia del Espíritu Santo (I *Tim.*, I, 14). La dificultad no estaba ya en la falta del Espíritu Santo, sino en distinguir la inspiración (*Hechos*, XV, 20, I *Cor.*, XII, 3). Esto, en lo que respecta á la determinación del canon, ha encontrado un seguro punto de partida en el principio de la apostolicidad, tenazmente mantenido por la Iglesia.

San Crisóstomo observa además: «Cuando yo digo éste (es decir, Lucas), quiero decir Jesús;» y lo demuestra en la forma siguiente: «Que este hombre era partícipe del Espíritu Santo, se demuestra en todas partes: por los signos que ahora ocurren; por el hecho de que entonces recibían muchos el Espíritu Santo, y por el testimonio de Pablo, pues dice que su alabanza está en el Evangelio; por la elección hecha después de la imposición de las manos. En efecto, Pablo, después que ha referido esto, prosigue: Pero también como enviado de las Iglesias (II *Cor.*, VIII, 18), es igual á nosotros en materia de gracia, que nosotros celamos para honrar al Señor mismo y para estimularnos (2).» Sea ó no exacta esta exégesis, en nada modifica las cosas; el pasaje es por sí mismo instructivo, porque nos demuestra cómo á fines del siglo IV consideraban los Padres los Evangelios de los discípulos de los Apóstoles. No todo testigo ocular ó auricular podía escribir un Evangelio, sino solamente los compañeros constantes de los Apóstoles, á quienes se les confió el testimonio; mas para estos

(1) Schell, *Dogmatik*, I, 36.
(2) *In Act. ap. Hom.*, 1, 1, 2.

auxiliares era necesaria y existía la *inspiración interior del Espíritu Santo* al lado de la instrucción exterior de los Apóstoles. En este sentido podemos decir con San Agustín: «Lo que Cristo quiso que de sus hechos y palabras fuera leído por nosotros, eso les mandó escribir á ellos casi con sus manos [1].» Las numerosas demostraciones de la apostolicidad de las Escrituras y de las doctrinas y prescripciones eclesiásticas, serían incomprensibles, si la apostolicidad no se hubiera considerado como garantía de la verdad inspirada.

Cierto es que en Alejandría se aplicó el criterio de la apostolicidad con menos rigor que en Occidente, á la vez que se extendía algo más el concepto, hasta el punto de que podía adaptarse á los 70 discípulos, y aun se acogieron algunos escritos (Hermas) que tenían carácter apocalíptico. Pero esta vacilación se explica fácilmente en un tiempo en que todavía no se tenía una tradición enteramente segura respecto á todos los libros del canon. Cuando Orígenes consagró su atención á tal argumento, fué concebido al punto con mayor rigor el principio de la apostolicidad. Pero de esto no se sigue que antes se entendiera, en general, la expresión «Profetas y Apóstoles» en mayor amplitud, y que en ella se consideraran comprendidos todos los que habían servido á la palabra de la vida y á la obra de la salvación. Si la posterior especulación cristiana hubiera encontrado dificultades en la determinación del canon, sólo porque partía de un concepto demasiado estrecho de la apostolicidad, así el segundo como el tercer Evangelio hubieran debido hallarse entre las obras discutidas, lo cual no ocurrió, mientras que la mayor parte de las Epístolas católicas y la Epístola á los Hebreos siguieron esta suerte, porque no se sabía con seguridad si estaban escritas por un Apóstol. La tradición, pues, del origen apostólico, no una revelación, era lo que decidía y bastaba.

Sin embargo de ello, la diversa conducta de algunas

(1) *De cons. ev.*, 1, 35; *Const. apost.*, 2, 57, 5: συνεργοὶ Παύλου.

Iglesias principales en lo tocante á las Escrituras discutidas, demuestra claramente que no puede tratarse de una inspiración hecha á la Iglesia. Pero si enteramente se admite que la demostración de la divinidad de la Iglesia católica no puede ser eficaz si antes no se demuestra, en la Sagrada Escritura, la idea, la preparación y la fundación, entonces la Iglesia, que «en virtud de su misión y de su asistencia divina, da testimonio de la indudable divinidad de la Sagrada Escritura,» no podría ofrecer por sí sola igual testimonio. Por consiguiente, el círculo vicioso que los polemistas protestantes reprochan á los apologistas católicos sería verdadero [1]. Sin embargo de ello, esta prueba sólo puede engendrar una fe humana [2].

10 La economía divina en los Libros Sagrados del Nuevo Testamento.—La conexión de la facultad literaria con la vocación apostólica en general nos permite reconocer también la *superior economía del Nuevo Testamento*, sin que nos sea preciso desligar de las condiciones históricas la composición de los Libros. No fué casual que de los doce Apóstoles sólo uno ó pocos escribieran algunas Epístolas; no fué casualidad que sólo dos de ellos escribieran Evangelios. Pero el motivo no está en que los otros no tuvieran el carisma de la inspiración, sino porque, según la Providencia divina, en la esfera de acción señalada á ellos, no se sintió la necesidad de expresar por escrito el carisma apostólico. Como tenían del Señor sencillamente la misión de predicar, sólo podían ser movidos á desviarse de este precepto por un *doble estímulo, exterior é interior*. Para realizarlo, valiéronse no pocas veces de sus ayudantes, ya como escribientes, ya como intérpretes, ó, según ocurre en la Epístola á los Hebreos, como compositores inmediatos. Los que ayudaban en la predicación, ayudaban también en la escritura. El espíritu apostólico obraba en todo lo que caía directamente bajo la dirección de los Apóstoles.

(1) V. Moehler, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, ed. de Schanz, [5] 1900, 452.
(2) León XIII, *Provid.*, 49.

Si hubiera que concebir el asunto de otra manera, deberíamos deducir también otras consecuencias. No podría hallarse una razón suficiente en el hecho de que nosotros no tengamos más que noticias incompletas respecto á las circunstancias más importantes de la vida de Jesús. También en este punto podemos remitirnos de nuevo á San Agustín: «Porque él (esto es, Juan) era inspirado, por eso dijo algo; si no hubiese sido inspirado, nada habría dicho; pero puesto que era un *hombre* inspirado, no dijo todo lo que existe, sino que dijo lo que podía decir un hombre (1).» Es, pues, el Nuevo Testamento «una obra hecha por Dios mismo,» «un documento de la Revelación de Dios mismo por El mismo;» pero el Espíritu de Dios ha obrado también en esto con relación á las causas naturales y en conexión con toda la economía divina de la salvación. Si los libros del Antiguo Testamento fueron entregados á los Apóstoles por Dios como una «obra de Dios acabada y objetivamente exterior, y recibida por ellos,» también los libros del Nuevo Testamento pudieron ser entregados por los Apóstoles á las Iglesias particulares. Como tales, eran sin duda «la palabra documentada de Dios,» no sólo «la expresión de la publicación apostólica de la palabra divina;» pero así lo escrito como la predicación doctrinal, eran expresión del mismo espíritu divino que obraba en los Apóstoles.

Según Justino y los demás apologistas, la doctrina de los «Apóstoles y de sus discípulos» es doctrina de Cristo. Su predicación y su doctrina es palabra de Dios, porque recibieron la fuerza divina de Cristo, que subió á los cielos, para predicar rectamente. Cristo predica por boca de los Apóstoles, y el Espíritu Santo habla por boca de ellos, como un día habló por boca de los Profetas. La misma voz habló por medio de unos y otros, y los unos y los otros sobreviven después de la muerte en sus Escrituras. Los cristianos aprendieron de los Apóstoles, como

---

(1) *In Ioann. tr.*, 1, 1.

maestros, todo lo que poseen de la verdad religiosa, no solamente los hechos evangélicos, sino también su significación. Por lo cual los cristianos están convencidos de que, á pesar de la intervención humana, mediante la cual se adquirió la enseñanza, ésta es una verdad superior á toda ciencia humana. Ireneo y Tertuliano refieren así la tradición oral como la escrita, al Espíritu de Dios en la Iglesia. Ante las exageraciones de este principio, como aparecen en el montanista Tertuliano, quien defendía la canonicidad del libro de Henoch, porque predicaba á Cristo, y tiene como inspirado todo escrito útil á la edificación, la Iglesia se atuvo al principio histórico de la sucesión apostólica. De este modo, la apostolicidad y la inspiración de los escritores sagrados hallaron cierta analogía en la institución de la Iglesia.

11. Comparación del Nuevo Testamento con el Antiguo.—El *Nuevo Testamento* (así fué llamada por primera vez por Tertuliano y Clemente de Alejandría la colección de los libros apostólicos) no pudo compararse sino lentamente con el Antiguo. Según el orden de importancia, vino primero el «Señor» en los Evangelios, y después el «Apóstol» en las Epístolas. Los Apóstoles conocían y aplicaban en principio el Antiguo Testamento como Escritura Sagrada. *Argumentos de razón, Sagrada Escritura y palabra* (oral) *del Señor* forman los grados de la demostración paulina (I *Cor.*, IX, 8, 14. *Rom.*, VII, 1). En el canon usado no se hace diferencia entre las distintas partes del Antiguo Testamento. Los judíos, los gnósticos y algunos maestros eclesiásticos, como Orígenes y los antioqueños, supusieron diversos grados de inspiración en el Antiguo Testamento [1]; pero los Padres, por la fe, estaban absolutamente persuadidos de la inspiración divina del conjunto. Esta fe la extendieron también al Nuevo Testamento compuesto por los Apóstoles, cuando se fué coleccionando poco á poco, y junto con el Antiguo, empezó á usarse en la divi-

(1) V. págs. 333 y 334; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 214; Zöllig, *Die Inspir. der Origenes*, 73.

na liturgia. Por consiguiente, en la antigua Iglesia no se sentía la necesidad de elevar á dogma formal la teopneustia del Nuevo Testamento, porque la garantizaba el espíritu de los Apóstoles. Por respeto al Antiguo Testamento, Cirilo de Jerusalén acogió en el Símbolo al Paráclito, que habló por boca de los Profetas. Los alejandrinos añadieron el Evangelio y los Apóstoles; pero también afirmaron la eficacia del Espíritu Santo en todos los fieles de la Iglesia católica, de suerte que falta frecuentemente una distinción rigurosa.

Ya San Ignacio alaba el Evangelio, porque tiene algo de excelco, esto es, la venida del Redentor, nuestro Señor Jesucristo, su Pasión y su Resurrección. «Puesto que los amados Profetas lo anunciaron, el Evangelio es la plenitud de la vida eterna. Todo á la vez (es decir, el Antiguo Testamento y el Nuevo) es bueno, si lo creéis en amor (1).» Como ejemplo más antiguo de comparación puede citarse *Bern.*, IV, 14, donde se cita á *Mateo*, XXII, 14, con la fórmula bíblica «como está escrito.» Esto adquiere más importancia cuando se compara con la carta de Ignacio á los filadelfos (VIII, 2), donde se cita el Evangelio como un documento al cual se refiere con la frase «como está escrito.» Ya en aquel tiempo debían estar en uso las lecturas religiosas—con predilección las del Evangelio de Mateo.—Clemente de Roma exhorta á realizar lo que está escrito, y cita como preceptos del Espíritu Santo pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento en estrecha correlación (2). Más autoridad tienen para él las palabras del Señor, entre las cuales cita algunas en forma bastante libre respecto á la liberalidad y á la longanimidad (3). Asimismo, sabemos que Papias coleccionó los preceptos de los discípulos del Señor, porque concedía á la palabra hablada más valor que á la escrita (4). De la pri-

(1) *Ad Phil.*, IX, 2; cf., 5; *Ad Diogn.*, 11; Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, 846.
(2) *Ep. I ad Cor.*, XIII, 1; XLII, 2; XLVII, 1.
(3) Ibid., XIII, 2; XLVI, 7, 8. V. II, 2, 4.
(4) Euseb., *H. E.*, 3, 39 (40, 4). V. Clem., *Recogn.*, 2, 1, 33.

mera Epístola de San Pablo á los Corintios dice Clemente que Pablo la escribió dirigido por el Espíritu Santo (XLVII, 3). Policarpo (XII, 1) habla de los «Libros Santos,» en los cuales computa el *Salm.* IV, 5, y *Efes.*, IV, 26, y recomienda á los fieles que no interpreten mal las «frases del Señor» (VII, 1). También los gnósticos, cuyas huellas más antiguas se remontan al siglo I, apelan á la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento.

Como en Ignacio, así también en la *Carta á Diogneto* se asocian el Evangelio, los Apóstoles y los Profetas. Justino trata á veces de probar por el Antiguo Testamento la credibilidad del Nuevo; pero esto ocurre desde el punto de vista apologético, en cuanto que en las profecías de los sucesos principales de la vida de Jesús encuentra para sí y para otros los motivos más poderosos de la fe. Aunque llama sencillamente al Antiguo Testamento «Sagrada Escritura,» parte desde este punto de vista. No quiere posponer las predicaciones de los Apóstoles sobre Cristo á la predicación de los Profetas; pero en cambio reconoce en ambos la misma voz de Dios (1) y tiene por certísimo que puede hacerse indistintamente uso de las memorias de los Apóstoles y de los escritos de los Profetas. La narración del cumplimiento debió ser dirigida por el mismo Espíritu profético que había inspirado la profecía al vidente divino. Justino atribuye además esta inteligencia del Antiguo Testamento en los cristianos á la gracia divina. Tal orden de ideas era extraño al judaísmo de los fariseos, de los saduceos y de los esenios. ¿Habría podido imaginarse jamás que no emanase de una luz divina el conocimiento que tuvieron del Antiguo Testamento como destinado á fundar y establecer el Cristianismo?

Melitón de Sardes habla ya de los escritos del Antiguo Testamento y presupone, por consiguiente, la afinidad con el Nuevo (2). Teófilo de Antioquía pone en el *mismo grado*

(1) *Dial.*, 119; *Ap.*, 1, 66. V. Jülicher, *Einleitung*, 292.

(2) Eus., *H. E.*, 4, 26, 13 (33, 14); *Const. Ap.*, 16. Sobre Teófilo, v. Zahn, *l. c.*, I, 437. Harnack (*Das N. T.*, 39; *Dogmengesch.*, 1, 2 304) impugna esta

á los Profetas y los Evangelios como escritos de hombres guiados por Dios, y en las declaraciones de los Profetas y de los Evangelios encuentra concordancia (con la Ley), porque todos hablaron por impulso y en virtud del mismo Espíritu. Las Epístolas paulinas son afines á ellos. Tertuliano encuentra en la Escritura Sagrada del Nuevo Testamento un impulso del Espíritu Santo idéntico al del Antiguo. Ireneo dice, en general, que las Sagradas Escrituras fueron dictadas por la Palabra y por el Espíritu de Dios. Clemente de Alejandría habla de palabras inspiradas que han sido transmitidas por los Apóstoles y por los Doctores. Orígenes, que fué el primero en tratar metódicamente la inspiración, halla en la Sagrada Escritura la plenitud del Espíritu divino, en todas sus partes: Profecía, Ley, Evangelio, es la palabra de Dios. Es dogma de la predicación eclesiástica que la Sagrada Escritura fué dictada por el Espíritu Santo (1). En el «pequeño Laberinto» se reprueban las falsificaciones de los artemonitas con estas palabras: O no creen que los Libros divinos están dictados por el Espíritu Santo, y son incrédulos, ó se tienen por más sabios que el Espíritu Santo, y son locos (2).

Apenas hay necesidad de citar más testimonios posteriores, puesto que sobre éstos no existe controversia alguna. Al contrario, precisamente se afirma hoy que con la fundación de la Iglesia católica hacia mediados del siglo II, se realizó también la asimilación del canon del Nuevo Testamento con el Antiguo (3). Como quiera que sea,

---

equiparación; como quiera que sea, no se desarrolló bajo el concepto de la Apostolicidad, sino bajo el de la Inspiración. Por lo contrario, Gloatz, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1893, 409; Leitner, *Die prophet. Inspir.*, 106. Batiffol admite con Jülicher los *Logos* del Señor, es decir, de Dios según Egesipo (Eus., *l. c.*, 4, 22, 3: Leyes y Profetas y Señor), como principio de la equiparación.

(1) *De princ. praef.*, 4, 8; 3, 1; 4, 1; Rufino, *Expos. Symb.*, 32. V. Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 83; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, I, 56; Rohnert, *Die Inspiration der heil. Schrift und ihre Bestreiter*, 1889, 85; Zöllig, *Die Inspir. der Origenes*, 8, 88; Kunze, *Glaubensregel*, 100, 133, 138.

(2) Eus., *H. E.*, 5, 28 (32), 18.

(3) Harnack, *Dogmengeschichte*, I, [2] 283; Overbeck, *Geschichte des Kanons*, 78.

la lucha con la gnosis contribuyó á que se interpretara con más rigor el concepto de la inspiración propiamente dicha y, por consiguiente, á que se determinaran estrictamente los libros que debían leerse. En este sentido puede afirmarse que el Nuevo Testamento no es «el producto de una compilación, sino de una reducción de toda la literatura cristiana primitiva (1).» Pero esta reducción se refería sólo á partes accidentales y á ciertas Iglesias; las partes principales de los libros apostólicos se consideraban ya, en general, como libros divinos. En última instancia, la Iglesia fué la que decidió sobre el fundamento de la sucesión y la tradición apostólica y la asistencia del Espíritu Santo.

II. *Esencia de la inspiración*

12. Esencia de la inspiración.—Respecto á la esencia de la inspiración, en su estricto sentido, usaron los Padres el mismo elevado lenguaje que respecto á la inspiración de la Revelación (2), por cuanto distinguían los conceptos de ellas. En efecto, sólo desde la Reforma empezaron á separarse la Revelación y la inspiración, es decir, la cooperación del Espíritu divino en la composición de las Escrituras. Tomando sencillamente al pie de la letra las palabras de los Padres, no cabe duda de que consideraban la absoluta inspiración y la infalibilidad de las Escrituras como artículo de fe. Lo mismo que Filón y Josefo, quienes para la Revelación y para lo escrito suponían un éxtasis producido por Dios, se valieron ellos, hasta San Jerónimo,

(1) Harnack, *Das N. T.*, 110; Clemen, *Die Religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlich. Eudämonismus in Justins Apologie*, 1890, 129. V. por lo contrario, Jülicher, *Einleitung*, 315.

(2) Barn., 8 (Ps.) Just., *Coh. ad Graecos.*, 8; Just., *Apol.*, 2, 13; *Dial.*, 52 76, 115; Athenag., *Legatio*, 8; Clem. Alej., *Coh.*, 9, 10; Tert., *Adv. Marc.*, 4, 22; *Apol.*, 31; *De cultu mul.*, 3; Oríg., *De princ. praef.*; *C. Celsum*, 2, 4; 4, 55; 7, 10; *In Num. H.*, 26, 3; Efr., *Hymn.*, 53; Delitzsch, *De inspiratione Scripturae sacrae quid statuerint Patres apostolici et Apologetae secundi saeculi*, 1872; Kleutgen, *l. c.*, I, 56; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 177; Dausch, *Schriftinspir.*, 15; Zöllig, *l. c.*, 67; Pesch, *Theol. Zeitfrag.*, III, 39. Sobre los LXX, v. Agust., *De civ. Dei*, 15, 14, 2.

de la leyenda del origen maravilloso de los LXX como de argumento de la inspiración, y de II *Esd.*, creyeron poder deducir que Esdras había rehecho los Libros Santos que se habían perdido. Moisés, los Profetas y los Apóstoles eran, por decirlo así, las manos, puestas en movimiento por virtud del Espíritu Santo. Las Escrituras se consideraban como un subrogado del trato familiar entre el hombre y Dios en el estado primitivo; y cuando los hombres se hubieron hecho indignos de su correspondencia personal, Dios les envió, como cartas dirigidas á gentes que estaban lejos de El, las Escrituras. Dios expidió estos escritos, pero Moisés los trajo, de modo que nosotros vemos en su contenido, no la palabra de Moisés, sino de Dios que habla por boca de Moisés y mueve su lengua. La virtud divina es la que mueve el alma del Evangelista Juan. Así escribe el Crisóstomo [1], y con él están de acuerdo otros griegos, y los Padres también, desde Ireneo, son de parecer que ninguna palabra, ninguna letra, ningún signo del texto es ocioso, antes bien todo contiene profunda enseñanza divina. La razón de esto, prescindiendo de *Mat.*, V, 18, estaba en su origen profético.

Pero ya Orígenes, para quien, como para los Padres anteriores, todo pasaje de la Escritura era revelación, si bien resultaban ásperos algunos pasajes y narraciones de la Ley, observa con razón: «Mas tengo por obra muy difícil el encontrar la verdadera exégesis, á causa de la obscuridad de las cosas [2].» La exégesis alegórica, que parte del principio de la total inspiración real, y que sacrifica el sentido literal, apenas puede conciliarse con esto. Con todo, no es esta sola responsable de la *teoría de la inspiración literal*, de lo contrario no se explicaría por qué volvemos á encontrar semejantes teorías, aunque accidentalmente diversas, aun en los rigurosos antioqueños (Teodoro

(1) Haidacher, *Die Lehre des hl. Chrisostomus über die Schriftinspiration*, 1897, 27 (ninguna inspiración verbal, sino completa inspiración real). Teóf., *Ad Autol.*, 3, 12,

(2) *C. Celsum*, 5, 60; *In Matth. tr.*, 16, 12; Leitner, *Die prophet. Inspir.*, 145, 152.

de Mops., Junilio)[1]. El hecho de que Ambrosio y algunos otros occidentales coincidan en esto con los griegos, no puede maravillar, sabiendo que literariamente dependían de éstos. El judaísmo talmúdico y el alejandrino se apoyan en el mismo principio, á pesar de su especial discrepancia respecto á la perduración de la conciencia ó del éxtasis inconsciente. El uno utiliza el Midrasch (comentario) para la interpretación, y el otro la alegoría.

13. Inspiración oral en los Padres y en los teólogos.—La *inspiración verbal* en forma más ó menos rígida halló varios partidarios, aun en los tiempos más modernos. Según Santo Tomás, el Espíritu Santo inspiró á Juan todas las palabras. San Buenaventura se expresa de una manera semejante[2], y su comentador dice, con Calmet, que hasta el siglo XVI fué ésta la opinión general de los teólogos. Estio la sostiene vigorosamente en Lovaina, en oposición á la teoría más racional de los jesuitas[3]. Melchor Cano dice que es creencia universal que las partes aisladas de los libros canónicos fueron escritas bajo la asistencia del Espíritu Santo, y que cada una de ellas, grande ó pequeña, fué publicada por los escritores sagrados *dictante Spiritu S.*[4]. Este *dictante Spiritu S.* halló gran resonancia en la Teología posterior al Tridentino[5].

Franzelín, en el suplemento á los textos de los Padres[6], afirma que la virtualidad y perfecta veracidad del Espíritu Santo se refiere á todas las partes de la Escritura, sin excluir las más pequeñas. Aun para las cosas que pue-

(1) Kihn, *Theod. v. Mops.*, 98, 473; Schell, *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, 1885, 280; Leitner, *l. c.*, 153.

(2) *Brevil. prooem.*; Antonio María de Vicetia, *S. Bonaventurae Breviloquium*, 2 1881, 5. V. Holzhey, *Die Inspiration des heil. Schrift in der Anschauung des Mittelalters*, 1895.

(3) *Comment. ad 2 Tim.*, 3, 16. V. R. Simon, *Histoire du Texte du N. T.*, 279.

(4) *Loc. theol.*, 2, 17; Bellarm., *De conc.*, 2, 12.

(5) Dehm, *Zur Inspirationslehre des heil. Konzils von Trient*, «*Katholik*», II, 1868, 672; Dausch, *Schriftinspir.*, 165, 228.

(6) *De trad.*, 294, 299; Schmid, *De inspir.*, 14. Por lo contrario, Zanecchia, *Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam Card. Franzelin*, 1903, 101.

den ser conocidas y probadas naturalmente, supone, con Santo Tomás, la asistencia del Espíritu Santo; infiere de esto que los signos (letras y otros) deben corresponder al sentido, y requiere una eficiencia divina que cuide también de que el escribiente elija indefectiblemente los signos propios para la representación verdadera y más pura de las cosas y de los pensamientos inspirados. También Heinrich dice: «No sólo el contenido es inspirado, sino que lo es hasta la última palabra de la forma de las Sagradas Escrituras.» «Las sentencias de los escritores sagrados son á la vez y principalmente sentencias del Espíritu Santo[1].» Todavía va más lejos Schäzler y con él varios neotomistas, quienes ponen por fundamento la «hermosa» teoría de la eficiencia de la primera causa por medio de las causas segundas. La facultad propia del escritor les parece á éstos «como absolutamente instrumental, utilizada por Dios para la realización de una obra divina, la cual se diferencia de la facultad de un instrumento material en que el instrumento es un ser vivo y espiritual, y es puesto en movimiento con arreglo á su naturaleza[2].» También Schell defiende la inspiración verbal fundándose en su «concepto transcendental de Dios;» pero no quiere interpretar como

(1) *Dogmatik*, I, 572.

(2) *Introductio in S. Theologiam ad mentem D. Thomae Aqu. Opus posthumum ed. Fr. Thom. Esser*, 1882. V. *Katholik*, II, 1882, 416; Schäzler, *Neue Untersuch.*, 407; Levesque, Pegues y otros franceses (v. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1895, 563); Schell, *Dogmatik*, I, 104, 106. Pero éstos desean descartar toda idea mecánica, con lo cual creen haber dejado gran campo á la libertad y á la individualidad de los escritores en la forma y en lo contenido. Lagrange, que modifica su concepto según Santo Tomás, trata de demostrar la diferencia existente entre inspiración y revelación (*Rev. bibl.*, 1896, 199; *La méthode historique*, 80). La posibilidad de error constituye el punto principal. Afirma dicho autor, contra Franzelín y otros, que el concepto de *autor* debe ser explicado de conformidad con el concepto de inspiración. La *acceptio cognitorum a Deo* sería, en este caso, la nota distintiva entre revelación é inspiración, á la cual se le daría el *judicium*, por medio de una elevación del espíritu. De igual manera Fernández, *Dissertatio critico-theol. de verbali Bibliorum inspiratione*, 1884; Chauvin, *L'inspir.*, 107; Zanecchia, *Inspir.*, 105; *Scriptor sacer*, 1903. Por lo contrario, Billot, *De inspiratione s. Scripturae*, 1903; Schmid, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1885, 670; Pesch, *Theol. Zeitsch.*, III, 83; Granderath, *Gesch. des vatik. Konzils*, II, 482; Dausch, *l. c.*, 165. Estas orientaciones pecan *per excessum*.

pasivo el espíritu humano, sino como fecundo en sus espontáneas concepciones.

14. **En los reformadores.**—Para los *reformadores*, la rígida idea de la inspiración descendía naturalmente de su exclusivo principio de la Escritura, cuya autoridad antepusieron á la de la Iglesia. Verdad es que Lutero tiene frecuentemente en sus comentarios ideas más libres; pero frente á los sacramentarios, insiste en lo literal. Calvino es el fundador de la nueva doctrina de la inspiración, afirmando una sugestión mecánica, como en la burra de Balaam ó en Caifás. La ortodoxia y la escolástica del antiguo protestantismo de los siglos XVII y XVIII, con excepción de Museo y Calixto, se dieron no poco trabajo para demostrar la *estricta inspiración verbal*. Aun los signos individuales del primitivo texto hebreo, consonantes y vocales, (!) se consideraron como obra del Espíritu Santo [1]. De este dogma depende toda la realidad de la Revelación, toda la verdad y certeza del sistema dogmático. El principio de la certeza privada busca un punto de apoyo en lo literal de las Escrituras.

Esta exageración antinatural debía provocar necesariamente el otro extremo. La oposición á la letra muerta condujo en los círculos místico-piadosos al *testimonio* subjetivo del *Espíritu Santo (testimonium Spiritus Sancti)* en el corazón de los fieles, y la crítica racionalista de la historia llevó á *rechazar la inspiración* en general. Ya los arminianos y los socinianos limitaron la inspiración á la profecía. Los teólogos protestantes racionalistas no mantuvieron ya ni siquiera la infalibilidad. Finalmente, el racionalismo rebajó enteramente el concepto de la inspiración en sentido estricto.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII queda herido y quebrantado, no sólo el concepto ortodoxo de la inspira-

(1) Los dos Buxtorf, Gerhard y el Cons. Elv., 1675, can. 2. V. *Realenzyklop.*, IX, [3] 191; Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, IV, [2] 1095; Denzinger, *Relig. Erk.*, II, 216, 239; Dorner, *Geschichte d. prot. Theol.*, 1867, 559; Baur, *Dogmengeschichte*, III, 60; Rohnert, *Inspiration*, 192; Dausch, *Schriftinspirat.*; 106.

ción, sino *el concepto positivo de ella.* La demostración escrita, que los antiguos trataron de establecer acumulando los diversos textos probatorios *(dicta probantia)*, fué totalmente abandonada en cuanto argumento de la certeza de la fe. «En efecto, la doctrina ortodoxa de la inspiración, que es el fundamento de tal modo de proceder, ha debido sucumbir al juicio de la crítica histórica y á la autoridad de la cultura moderna, de modo que la idea de restaurarla ha sido abandonada aun por los más conservadores [1].» «Gracias á Dios, pasaron aquellos tiempos en que debía tenerse la Biblia como producto del Espíritu Santo.» Unicamente algunos pocos ortodoxos (Rohnert) tratan todavía de defender formalmente la plena inspiración real y la infalibilidad. También los teólogos positivos admiten errores y encuentran la esencia de la inspiración en «que la realidad de la eficiencia del Espíritu Santo en la Escritura es reconocida mediante la experiencia personal de la impresión que produce en nuestro ánimo, es decir, en el sentimiento unido á la conciencia [2].» La pregunta: «Qué os parece la Escritura,» ha llegado á ser realmente la verdadera pregunta decisiva entre los protestantes. Si verdaderamente existe una «ancha fosa» entre las diversas orientaciones teológicas, en este punto es donde, según el juicio y el sentimiento de muchos, debe encontrarse. Con todo, es lamentable que el estado morboso «que en figura de teoría de la inspiración verbal entera-

(1) Moore, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 13, 307; Strauss, *Glaubenslehre*, I, 123; Weiss, *Leben Jesu*, I, 1882, 21; *Realenzykl.*, IX, [3] 193; Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 20; Höhne, *Zur Intpirationsfrage*, «*Beweis des Glaubens*», 1902, 1903.

(2) Gloatz, *Die Inspiration d. Heil. Schrift*, «*Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*», 1892, 155; Kübel, *Zur Inspirationsfrage*, ibíd., 1893, 81, 224. Sobre éstos y otros, v. Rohner, *l. c.*, V, 277; Valloton, *Die Bibel. Ihre Autorität, ihr Inhalt und ihr Wert*, trad. alem. de Müller, 1891; Haug, *Die Autor. der Heil. Schrift und die Kritik*, 1891; Kölling, *Die Lehre von der Theopneustie*, 1891; Gess, *Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schrift der Bibel*, 1892; Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie*, [2] 1895, 257; Köppel, *Inspiration und Autorität. Eine biblische Studie mit Streiflichtern auf die Gegenwart*, «*Stud. u. Krit.*», 1896, 643; Pesch, *Die Inspiration d. Heil. Schrift nach der Lehre des heut. Protestantismus*, «*Zeitschrift f. kath. Theol.*», 1901, 452; 1902, 81.

mente contraria á la escrita, ha dominado nuestra Iglesia durante siglos,» no quiera desaparecer todavía hoy (1).

15. La actividad humana en la compilación de los Libros Sagrados.—Pero nuestra ojeada histórica es sólo unilateral. Hasta ahora sólo hemos examinado atentamente el *lado divino*, aquel lado que determina el carácter de los Libros Sagrados y que era más apreciado de los cristianos, y, en general, de todos los adoradores de los Libros Santos en la antigüedad. También los brahmanes, que introdujeron el concepto de la inspiración para su sistema religioso exotérico, trataron de poner todo lo alto que pudieron la naturaleza divina de sus Vedas. Ningún escrito apologético de alguna religión exteriorizó como ellos la teoría de la inspiración (2). Pero nos engañaríamos si creyéramos que los Padres, en su ilimitada veneración de la Escritura Sagrada, no tuvieron presente la influencia del *factor humano*; ellos, como ya el Antiguo Testamento, no quisieron afirmar una inspiración igual á la de los oráculos, y aunque, á la manera de Filón, se sirvieron de expresiones helénicas, no pensaron ni remotamente en el éxtasis inconsciente ni en un furor sagrado.

Por lo contrario, los Padres estaban convencidos de que los escritores guiados é iluminados por el Espíritu Santo, se acomodaban á las condiciones de su tiempo y á la inteligencia de los lectores. No podían substraerse al hecho evidente de que el estilo y el orden en los diversos escritores son muy diferentes, y los textos y las traducciones á veces inseguros y discrepantes entre sí, puesto que paganos, judíos y herejes censuraban á los Evangelistas el que estuvieran entre sí en lucha y en contradicción. Orígenes, en su Hexapla, puso á la vista de los estudiosos el estado crítico del texto más abandonado, y como exégeta sintió profundamente la imposibilidad de sostener plenamente la inspiración verbal; San Jerónimo siguió el mismo camino

(1) Kautzsch, *Bibelwissenschaft und Religionsunterricht*, [2] 1903, 30; Thieme, *Der Offenbarungsglaube im Streit über Babel und Bibel*, 1903.
(2) M. Müller, *Vergl. Rel. Wissensch.*, 118; *Natürl. Rel.*, 224.

con crítica más severa y menos mística, de suerte que, á pesar de ciertas reminiscencias origenistas, reconoció enteramente el elemento humano en la Sagrada Escritura. Su gusto delicado en materia de propiedad lingüística y su amplio sentido de la historia, que se revelan especialmente en sus prólogos y cartas, mostráronle por doquiera las huellas humanas. «La Sagrada Escritura habla según la opinión del tiempo á cual se refieren los acontecimientos y no como lo requiere la verdad de las cosas (1).» Lo mismo dice San Agustín cuando afirma que el estilo de la Sagrada Escritura está acomodado al uso humano, por estar destinada á los hombres. De su correspondencia con San Jerónimo, resulta que la nueva traducción latina provocó gran oposición, porque se habían acostumbrado demasiado á lo literal de la Itala; mas también los griegos, aun aquellos que, como Basilio y Gregorio de Nissa, habían valorado muy alto la inspiración, reconocieron el factor humano con igual decisión, y supieron conciliar la inspiración verbal con atrevidas explicaciones, porque es cierto que tenían la Biblia como un libro verdadero, pero como verdadero á condición de que fuera rectamente interpretado. El Crisóstomo hace resaltar la acomodación de los Apóstoles á las ideas de los hombres.

16. Escuela alejandrina y de Antioquía.—Una prueba de esta libre interpretación es la costumbre de citar *de memoria* el Antiguo Testamento, siguiendo el ejemplo de los judíos y de los Apóstoles, sin atender cuidadosamente al texto literal, y aun se abandonaba la expresión literal, ó se alteraba de intento según el fin del escritor cuando ofrecía grandes dificultades para la explicación. La *escuela alejandrina*, que fué la primera que estableció una teoría relativamente completa sobre la inspiración, encontró en la alegoría un medio de dar otro sentido aun

(1) *In Matth.*, 14, 9; *In Jer.*, 28, 10, 13; Sanders, *Études sur S. Jérome*, 1903; Delattre, *Autour de la question biblique*, 1904; Agust., *De trin.*, 1, 12; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 221; Schmid, *De Inspir.*, 18. Sobre los griegos, véase Schell, *Das Wirken*, 284; Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1896, 11; Zöllig, *Die Inspirat. des Orig.*, 70.

al carácter histórico de las narraciones [1]. La *escuela de Antioquía* se sirvió de la típica para el mismo fin. En el Nuevo Testamento, prescindiendo del libre uso de los textos, señaladamente los relatos paralelos de los Evangelios y la relación entre los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas paulinas, fueron las causas que movieron á someter á un examen más riguroso el lado humano de la Sagrada Escritura, por ejemplo, la curación del ciego de Jericó, la conversión de Saulo y el Concilio apostólico. Ya Orígenes se tomó gran trabajo para ponerlos de acuerdo, mas con frecuencia, á fin de salvar la infalibilidad, no halla otro recurso sino la suposición de que ó las narraciones se refieren á sucesos diferentes, recurso que todavía hoy se intenta muchas veces, pero no en ventaja de los Evangelios, ó la discrepancia debe resolverse interpretándola en el sentido místico ó espiritual.

17. Explicación de las diferencias.—Ninguna de las dos explicaciones podía satisfacer para dar razón de las *diferencias* que existen realmente. Por lo contrario, dada la teoría de la inspiración verbal, debía esperarse que todo sonara lo mismo, que sólo se hubiera escrito *un* Evangelio, ó si pareció necesario á otros fines el escribir diferentes, que hubieran sido evitadas todas las diferencias que desde Celso hasta hoy han servido de argumento contra el carácter de la inspiración. Asimismo, debía esperarse que en la Sagrada Escritura se encontrara todo lo *necesario*. «La Sagrada Escritura niega lo que ella no dice,» observa Tertuliano [2]. Los numerosos pasajes de los Padres relativos á la perfección y plenitud de la Sagrada Escritura, parten del mismo supuesto. «Cree lo que está escrito, y no te preocupes de lo no escrito»—dice (el seudo) Basilio.—«En efecto, cuando se disputa sobre un argumento muy obscuro, respecto al cual no existan pruebas claras y seguras

(1) Kutter, *Klem. Alex. un das N. T.*, 1897, 43; Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, 1904, 32.

(2) *De monogam.*, 4; Cipr., *Ep.*, 73; Atan., *Or. c. Ar.*, 1, 8; *Adv. gent.*, 1; Agust., *De doctr. christ.*, 1, 37; *Ep.*, 19; *C. Faust.*, 11, 5.

sacadas de las Escrituras Santas, debe reprimirse la vanidad humana y no inclinarse en favor de una parte [1].» Santo Tomás dice además con (el seudo) Dionisio que no es lícito enunciar nada sobre Dios, fuera de lo que se nos enseña en los Libros Sagrados [2]. Después suaviza esta expresión añadiendo «ó en las palabras, ó según el sentido.» En esto sigue también á Dionisio, quien defendió de tal modo el vocablo ὁμοούσιος, que en Nicea fué incluído en el Símbolo de la fe, aunque no se encuentra en la Escritura la voz correspondiente.

Sin embargo de ello, los Padres y los teólogos no dedujeron estas consecuencias de la inspiración verbal, con lo cual dieron lugar á otra interpretación. La Escritura se afirmó entera, pero solamente como *proceso de demostración*, no como *manantial de la fe*. «De estos libros (los Evangelios) nos servimos, cuando hemos de discutir con los herejes respecto á la fe del Evangelio»—dice el mismo Tertuliano.—«Pero cuando se necesita una demostración contra los que están fuera de la Iglesia, la tradición oral no basta, porque ellos rechazan un testimonio fundado en testigos auriculares, y, por otra parte, sólo el documento escrito puede substituir al testimonio ocular»—observa (el seudo) Orígenes.—Y el Crisóstomo dice: «Puesto que los libros apostólicos son los baluartes de las Iglesias, no sólo están protegidas por ellos las que existían entonces, sino las que nacieron después [3].» San Atanasio invoca para esto el ejemplo de San Pablo, quien, aunque tenía á Cristo que hablaba en él, no puso únicamente su autoridad en la balanza, sino que invocó el testimonio de la Sagrada Escritura. Todo lo que se escribe respecto de Dios,

---

(1) Agust, *De pecc. mer.*, 2, 36, 59.

(2) *S. th.*, 1, q. 32, a. 2, 1; cf. q. 29, a. 3 ad 1; q. 36, a. 2 ad 1; q. 39, a. 2; Dionis. Ar., *De nom.*, 1; Cir. Alej., *De trin. Dial.*, 1 (VIII, 39 B); Petav., *Prol.*, 1, 1, 7; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 238.

(3) Tert., *Adv. Marc.*, 4, 5; (Ps.) Oríg., *De recta in Deum fide*, 1; Crisóst., *Hom. in illud: Hoc autem scitote 2 Tim.*, 3, 1; Agust., *In Ioann. tr.*, 26, 15; 30, 1; Cir. Jer., *Cat.*, 5, 12; Schermann, *Die Gottheit des heil. Geistes nach den griech. Vätern des 4. Jarhb.*, 1901, 58, 88.

debe compararse con el texto de la Sagrada Escritura y pesarlo conforme á la regla de fe.

18. Las divergencias son demostración de credibilidad.—Las *discrepancias* fueron utilizadas precisamente como argumento de la credibilidad de la Sagrada Escritura. «¿Pues qué—pregunta San Crisóstomo,—no hubiera sido bastante que *un* Evangelista lo escribiese todo? Habría bastado, en efecto. Pero precisamente porque son cuatro escritores, que no coinciden ni en el tiempo, ni en el lugar, ni en una conversación, y hablan todos como de *una* sola boca, se tiene la mayor demostración de la verdad. Pero precisamente—se dice—sucede todo lo contrario, porque en todas partes se señalan discrepancias. Ahora bien, esto es cabalmente la mayor prueba de la verdad. En efecto, si todo estuviera perfectamente de acuerdo, aun en el tiempo, el lugar y las palabras mismas, ninguno de los enemigos habría creído que no hubieran escrito lo que escribieron como resultado de un convenio humano, ya que tal acuerdo excluye la sinceridad. Pero la discrepancia aparente en las cosas pequeñas, aleja toda sospecha, y habla claro en favor del carácter de los escribientes (1).»

Verdad es que Bleek opina respecto á este pasaje: «No obstante esto, entre los maestros ortodoxos de la Iglesia católica, como después de la protestante, hubo pocos que concedieran tanto (2).» Pero entre los católicos hay más de los que él cree. Para los griegos la cosa es clara, dado la autoridad preponderante del Crisóstomo; los prólogos de sus comentarios (Eutimio, Teofilacto) dan testimonio de ello. Pero también los occidentales se adhirieron á esta concepción. El pasaje del Crisóstomo se encuentra, por ejemplo, en el proemio á la Cadena de Oro de Santo Tomás, en el Tetrateuco de Jansen, en Cor. a Lapide, en el prólogo á los Evangelios, en R. Simón, Hug, Feilmoser, Wilke, Alzog, Schegg, Hettinger, Aberle, Schanz y otros. Pero

(1) *In Matth.*, *H.*, 1, 2; Haidacher, *Chrysostomus über die Schriftinspiration*, 43, 73.
(2) *Synoptische Erklärung*, I, 1862, 14.

á esta concepción, así como á la realidad del hecho, repugna que semejantes diferencias se consideren como consecuencia de la inspiración, porque de este modo las verdades divinas contenidas en ella son tanto más perfectas é iluminadas por distintos conceptos! (1) Esto se refiere sólo al conjunto, no á lo particular, prescindiendo ahora de que para explicarlo se recurra á la hipótesis de la mutua dependencia ó de la tradición. De lo contrario se habría intentado mucho antes deducir de esto que en las cosas accesorias relativas al lugar, al tiempo, al número, etc., no se había buscado ni conseguido completa exactitud.

19. **Aplicación de este principio.**—Pero el Crisóstomo aplicó también este principio en sus comentarios. Cierto que la práctica reconoció que era una espada de dos filos, por lo que quizás de intento no puso de relieve las divergencias, sino que, por lo contrario, trató de hacer evidente la concordancia de los Sagrados Libros; pero, proclamó siempre que en estas cosas secundarias no se deben tener temores por la inspiración. En la mayor parte de los comentarios de los Padres se encontrará realmente que defienden este punto de vista. En San Agustín, quien trató principalmente la cuestión, resalta esto con la mayor claridad. En la misma obra sobre los Evangelios pone enfrente uno de otro los dos elementos del concepto de la inspiración, con tanta severidad, que á primera vista podría sospecharse una contradicción. Así, con frecuencia se hace resaltar tanto la influencia divina, que casi parece desaparecer la actividad humana; pero en otras partes, se concede tanta importancia á la cooperación humana, que se llega al límite extremo del concepto de la inspiración (2).

Pero tal es el método usual de San Agustín, método que emplea al tratar del acuerdo entre la *gracia* y la *libertad*.

(1) Heinrich, *Dogmatik*, I, 730. V. la réplica sacástica en las controversias teológicas de Lessing: *Reclam*, VI, 234.

(2) R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, 290. Chapman dice de San Jerónimo: Muy rígido en la teoría, su práctica puede parecer conducente á un principio excesivamente laxo. (*Rev. Bénéd.*, 1903, 435). Sanders, *Études sur S. Jérome*, 1903.

Está convencido de que los escritores sagrados, como miembros de Cristo, escribieron bajo la inspiración de la cabeza *(dictante capite)* (1), y aun trata de atribuir la diversidad de forma á la dirección del Espíritu Santo. La memoria de los Evangelistas fué guiada por la mano de Aquel que domina las aguas; el Espíritu determinó el orden, porque él trajo á la memoria de los Evangelistas los acontecimientos en este orden. Pero el Santo está muy lejos de afirmar un concepto mecánico; sólo quiere sostener la influencia del Espíritu Santo, á pesar de la diversidad. El Espíritu la permitió, porque no quería suprimir la libertad de los escritores. Los Libros Santos debían adaptarse á la inteligencia del pueblo, porque debían ser igualmente instructivos para los sabios que para los ignorantes. Por eso, en la actividad de los escritores encuentra la razón principal de las numerosas divergencias. Y cuando dice que estos escritores están dirigidos por el fin ó la orientación, repite de otro modo el mismo concepto. De esto debemos aprender á preferir las cosas á las palabras, no las palabras á las obras. Fuera de esto, no se explican así las menores diferencias del estilo y de las circunstancias accesorias.

En definitiva, San Agustín, como San Jerónimo, el Crisóstomo y otros, mantiene como inalterable *una* cosa sola, la *infalibilidad*. Esta propiedad, efecto de la inspiración, es lo menos que puede pedirse de un libro santo. Un escrito puramente humano no puede existir sin error; uno inspirado por el Espíritu Santo no puede contener error. «Solamente he aprendido á tributar gran veneración y reverencia á aquellos libros de las Escrituras que ya se llaman canónicos, porque creo firmemente que ningún autor de ellos ha errado en nada (2).» «Pero el que dice: era pre-

(1) *De cons. ev.*, 1, 35, 54; cf. 1, 7; 2, 21, 51; 3, 13, 48. Citada también por Tomás *(Cat. aur. in Matth. praef.)* y León XIII: *Providentissimus Deus*, 18 Nov. 1893, 61, al propio tiempo que Gregorio I sobre Job y la epístola, 82; *Conf.*, 12, 14; *De civ. Dei*, 18, 41; 20, 23; *Serm.*, 71, 8, 13; Dausch, *Schriftinspiration*, 78; Thomassin, *Dogm.*, V, 30.

(2) *Ep.*, 82, 3; *Conf.*, 12, 18; Jerón., *Ad Phil.*, 1; Tom., *S. th.*, 1, q. 1, a. 8 ad 2; Schmid, *De inspiratione*, 2; Leitner, *Inspiration*, 184.

ciso que los Evangelistas lograsen, por lo menos, mediante la virtud del Espíritu Santo, no discrepar ni en la clase de palabras, ni en el orden, ni en el número, éste tal no entiende que cuanto más alto se elevase la autoridad de los Evangelistas, tanto más necesario era que, por mediación de ellos, se robusteciese la seguridad de los otros hombres que predican la verdad, á fin de que si varios refieren las mismas cosas, en modo alguno se culpe con razón uno de ellos de mentira, aunque esté de los demás algo distanciado, porque hasta puede defenderse alegando el ejemplo mismo de los Evangelistas[1].» Es preciso ver no sólo las palabras, sino la intención.

20. La expresión «dictar» en materia de inspiración.—Pasajes como estos abundan mucho. Entre los griegos, lo mismo que entre los latinos, se encuentran numerosas expresiones que, según el sonido, parecerían contradictorias entre sí[2]. Por una parte, los escritores sagrados son puros instrumentos del Espíritu Santo, miembros de Cristo; por otra parte, están perfectamente persuadidos de su misión y de su fin, el cual cumplen, por cuanto respecta á la forma, de una manera correspondiente á su ingenio y á su cultura. El asunto, la materia, se les dió por igual; el lenguaje, la exposición y la ordenación son cosa de ellos. La explicación de este hecho singular es sencilla. Los apologistas habían visto los efectos carismáticos del Espíritu divino, estaban llenos de las ideas de los paganos sobre la divinización, partían de la idea de la profecía y consideraban el hecho objetivo sin preocuparse de cómo se había realizado aquella *virtud del Espíritu Santo* que todo lo dominaba en las nuevas Iglesias, que debía servir como prueba de la divinidad del Cristianismo, que hacía pasar á segundo término la idea de la actividad humana, aun cuando se tratase de la palabra escrita. Sólo cuando los judíos y los herejes trasladaron la lucha al terreno de la Sagrada Escritura, se empezó á reflexionar con más minuciosidad

(1) *De cons.*, 2, 12, 28; 28, 67 al.; Hilar., *De syn.*, 85.
(2) Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 238.

acerca del modo como se había formado. Los ataques de los paganos al Antiguo y al Nuevo Testamento obligaron todavía más á tomar en consideración el elemento humano. Así se explica que los Padres posteriores, si bien en el modo de expresarse seguían la misma teoría respecto á la inspiración, estaban muy distantes de una inspiración verbal. La teoría prueba su sólida fe en el origen divino de la Escritura Sagrada, y su adaptación es una concesión á las circunstancias de hecho.

Si nos es lícito concluir de ellos á la edad antecedente, también podemos afirmar que no han de calcarse demasiado las expresiones de los apologistas á veces hiperbólicas. Sus «instrumentos del Espíritu Santo» no han de concebirse como instrumentos mecánicos é irracionales. Si hubieran distinguido más rigurosamente entre Revelación é inspiración de la Sagrada Escritura, también habrían llegado á una explicación formal más exacta. No obstante esto, déjase ver en algunos ejemplos que estos apologistas, lo mismo que San Agustín, consideraban como suficiente la infalibilidad producida por una perfecta inspiración real, y sabían dar el justo valor á las discrepancias. Nos parece estar oyendo á San Agustín cuando leemos en Justino: «Si has citado así las palabras, en la esperanza de crear nuevas dificultades á la disputa, obligándome á confesar que las Escrituras están en mutua contradicción, te has equivocado. Porque nunca me atreveré á pensar ni á decir esto, sino que si se presenta un pasaje de la Escritura que parezca ser tal y ofrezca la apariencia de una contradicción con otro, convencido de que ninguno puede contradecir á otro, confesaré más bien que no entiendo lo dicho, y trataré de traer á mi opinión aun á los que sospechen una contradicción [1].» San Efrem observa: «Las gravísimas palabras que Dios mandó anotar por escrito, semejan medicamentos, los cuales, aunque diferentes, cooperan al efecto de prometer y dar la salud. Mortales en manos del

(1) *Dial.*, 65; Ambr., *De Spir. s.*, 3, 16, 112; 1, 11, 18: *Spirandi ubi veliet inspirandi quomodo velit.* En Efrem, v. *Rev. bibl.*, 1893, 11.

que los da sin conocer su virtud, son salvadores si se administran con inteligencia... En boca de los ignorantes se contradicen los textos. Las Escrituras están perfectamente de acuerdo, pero los lectores llevan á ellas la confusión.»

Por otra parte, también entre los Padres posteriores era tan poco fijo el modo de expresarse, que era imposible deducir con toda precisión la doctrina de ellos. La expresión original, de uso solamente helénico y bíblico, que se presenta quizás por primera vez (Clemente de Alej.) en II *Tim.*, III, 16, θεόπνευστος, *inspirata (scriptura)*, significa sencillamente: dotada de Espíritu divino ó respirando Espíritu divino, y en sentido derivado: inspirada por Dios [1]. La imagen que nos ofrece la palabra *inspiratio* (Tertuliano), ó *spiritus* está tomada, como en πνεῦμα del soplo material del viento (*Juan*, III, 8,) y aplicada al Espíritu, porque éste se representaba materialmente como soplo, y en el aliento parecía tener una prueba en favor de él. Pero el modo como debía interpretarse en los escritores sagrados este soplo, permanecía incierto, porque efectos diversos del Espíritu Santo en la Iglesia y en algunos creyentes dejaban reconocer una causalidad genérica del mismo. Este hecho continuó obrando también en los Padres posteriores; así es que se tiene en esto una nueva razón para no preferir la interpretación literal. San Ambrosio explica la palabra en el sentido de que Dios inspira lo que el Espíritu Santo ha dicho. San Agustín aplica la frase *inspirante Spiritu sancto* á su propia narración sobre los Salmos, refiere que Alipio tuvo un razonamiento *dictante dilectione*, y que Jerónimo explicó la Escritura Sagrada *non tantum, donante, verum etiam dictante Spiritu.* Su biógrafo Posidio escribe la biografía *inspirante rerum omnium factore*, como también otros biógrafos escribieron *divino afflati Spiritu.* Optato dice que los adversarios de Ceciliano man-

(1) *Realenzykl.*, IX, [3] 184; Zöllig, *Inspirationslehre*, 13; Cicerón, *De nat. deor.*, 2, 66, 167: *Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino umquam fuit;* Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, 1989, 101.

daron por todas partes *literas livore dictante conscriptas.* León I, que es el primero en llamar formalmente á Dios autor *(auctor)* de la Sagrada Escritura, escribe al emperador León que el Espíritu Santo obraba por sí mismo en bien de toda la Iglesia. De los decretos de Niceno dice, como los capadocios, que nada puede añadirse á esta regla nacida por inspiración divina. Gregorio de Nissa llama θεόπνευστος al escrito de su hermano Basilio sobre el hexamerón [1]. San Atanasio aplica, en general, este epíteto á los Doctores ortodoxos.

Especialmente para la inspiración, se invoca la autoridad de San Gregorio Magno. Así como en todos los terrenos dirige más la mirada á lo exterior, á lo práctico, también en la doctrina de la inspiración verbal pone, en primer término, lo mecánico. Es superfluo—dice—indagar quién escribió, pues el autor del libro es el Espíritu Santo; éste es el que ha escrito lo que dictó á los amanuenses; los escritores fueron movidos por su impulso; la Sagrada Escritura no es otra cosa sino una carta del Dios Todopoderoso á sus criaturas [2]. Pero ya el cambio entre *dictare* é *inspirare* nos obliga á tomar aquel vocablo en sentido demasiado estricto. En efecto, en sus homilías, San Gregorio sigue los principios de San Agustín. Venera los cuatro Concilios como los cuatro Evangelios santos [3]. Por consiguiente, es permitido afirmar por lo menos que los Padres «no entendieron» esta expresión «en el más riguroso sentido, esto es, en el sentido de que todo pasaje de la Sagrada Escritura haya sido inspirado palabra por palabra por el Espíritu Santo.»

21. Los teólogos posteriores sobre la inspiración. —El primero que provocó una determinación más precisa de la inspiración de los Libros Sagrados, fué el Abate Fre-

(1) *I Clem.*, 59, 1; 63, 2; Agust., *In Ps.*, 26; *Serm.*, 2, 1; *Ep.*, 82, 1, 2; *C. duas epist. Pelag.*, 1, 1, 1; Posidio, *Vita Aug.*, 1; Optat., *De Schism. Don.*, 1, 20; León, *Ep.*, 114, 2; 162, 1, 3; 164, 1; 165, 1; Greg. Niss., *Hexaemer.*, 1; Diekamp, *Gregor v. Nyssa*, 16; Leitner, *Inspir.*, 191.
(2) *In Iob (Moralia) praef.*, 2, 3; *Ep.*, 4, 31. V. Enc. *Provident.*, 61.
(3) *Ep.*, 1, 25. V. Mansi, *Conc.*, VI, 672.

degiso, discípulo de Alcuino, pues afirmaba que el Espíritu Santo dictó especialmente las palabras exteriores á los escritores sagrados. Pero halló en Agobardo un adversario decidido, que, á ejemplo de los Padres, señaló la diferencia del estilo, y puso en primera línea el sentido frente á las palabras (1). Federico Ralph, Arzobispo de Armagh († 1361) fué el primero que expuso y formuló categóricamente la distinción entre el contenido inspirado y la forma exterior, ya en el texto original, ya en la traducción (2). Prescindiendo de Teodoro de Mopsuestia, Abelardo y Erasmo pusieron en duda la infalibilidad. Según Erasmo, sólo Cristo estuvo libre de error. Pero la opinión general sostuvo aquélla incondicionalmente y consideró la compilación de las Escrituras como resultante de la acción combinada del Espíritu Santo y de la individualidad de los escritores.

Cuando los *teólogos posteriores al Tridentino* insistían especialmente en el *dictar*, partían sencillamente de lo literal, pero en la aplicación seguían la opinión más moderada de los Padres, la cual no era extraña á los escolásticos, á pesar de su severo concepto de la inspiración. El mismo Buenaventura, hablando de la forma de la Eucaristía, dice: Los Apóstoles instituyeron las Iglesias según lo que ellos habían recibido del Señor; pero los Evangelistas, al narrar las palabras y los hechos del Señor, atendieron más á las ideas que á las palabras, por lo cual están de acuerdo en el sentido, no en la forma. El comentario de Jansen recuerda con frecuencia la armonística de San Agustín, sin que por esto haya de desconocerse el progreso de la crítica. También Salmerón, a Lapide, y especialmente Calmet y otros muchos (3) dan testimonio de ello.

Parece, por ejemplo, muy duro el dicho de Suárez: «La Escritura está escrita por influencia del Espíritu Santo, que dictó, no solamente el sentido, sino también las pala-

(1) Schwane, *Dogmengeschichte*, III, 512; Dausch, *Schriftinspiration*, 100; Holzhey, *Die Inspiration des heil. Schrift in der Anschauung des Mittealters*, 1895, 6; *Realenzykl.*, IX, ³ 189.
(2) Kaulen, *Gesch. d. Vulgata*, 293; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1891, 349.
(3) Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 241.

bras.» Pero leamos las explicaciones. Esto puede entenderse de dos maneras: ó que sucediera por una premoción particular, ó sólo por medio de asistencia ó custodia. Cuando el autor canónico escribe algo que en sí es humano y sometido á los sentidos, parece suficiente que el Espíritu Santo le asista de manera especial, y lo preserve de todo error y falsedad y de toda la palabra no adecuada. En M. Cano se observa lo mismo. Después de la frase: *dictante Spiritu S.*, añade: «Confieso que no todas las partes de la Escritura necesitaron una revelación expresa y especial para el escritor, sino que afirmo solamente que todas procedieron de un impulso particular del Espíritu Santo [1]» (*Juan*, XIV, 26).

22. Los teólogos más modernos. Diversos grados de inspiración. Concepto moderno de la inspiración.— ¿Ocurre acaso de otra manera en los *teólogos modernos*, que sostienen un concepto rígido de la inspiración? Al contrario, éstos se ven obligados á introducir restricciones, modificaciones y excepciones de toda especie, que recuerdan la distinción entre teoría y práctica. Especialmente respecto á los hagiógrafos se admite que su cooperación fué de mucha importancia. En cuanto á lo que podían saber de su propia ciencia, bastaba «que el Espíritu Santo protegiera, iluminara y guiara la actividad intelectual de los escritores sagrados... de manera que las sentencias de éstos fuesen al mismo tiempo y *principaliter* sentencias del Espíritu Santo [2].» Aun en materias puramente históricas, que provienen de experiencia propia ó de la investigación de las fuentes, será difícil hacer comprender esta *principaliter*, referido al orden de la materia, no del tiempo.

Esto aparece más claro cuando se lee la defensa que, no solamente Dupin, Chrismann, Cano, Calmet y Stattler,

(1) *Loci theol.*, 2, 17; 18, 1; Suárez, *De fide disp.*, 5, p. 3, n. 5; Belarm., *De verbo Dei*, 1, 18; Schmid, *De inspiratione*, 75.

(2) Heinrich, *Dogmatik*, I, 724; pero v. 721, n. 1; Denzinger, *l. c.*, II, 234; Chauvin, *Inspiration*, 148, 156, 201.

sino también Belarmino y a Lapide, hicieron contra la acusación de que fueron objeto de haber enseñado que, respecto á muchas partes de la Sagrada Escritura, señaladamente de los hagiógrafos, la influencia del Espíritu Santo se redujo al *impulso á escribir* y á la *preservación del error*. Pues el «claro pasaje» de C. a Lapide sobre II *Tim.*, III, 16, se considera con justicia de intención moderada, aunque la hipótesis de una influencia divina sobre el orden de la materia pudiese conducir á la orientación más rígida. Este dice que ha de advertirse que el Espíritu Santo no ha dictado todas las Escrituras de igual manera, porque la Ley y las profecías las dictó palabra por palabra á Moisés y á los Profetas, pero las narraciones históricas y las exhortaciones morales que los escritores hagiógrafos habían aprendido antes de vista ó de oídas, ó leyendo ó meditando, no necesitaron ser inspiradas ni dictadas por el Espíritu Santo, puesto que los escritores ya las conocían y las sabían (*Juan*, XIX, 35. *Luc.*, I, 2). Unicamente podría decirse que el Espíritu Santo las dictó en el sentido de que él, primeramente, asistía á los escritores para que en ningún punto discreparan de la verdad; en segundo lugar, en que él los movía para que escribieran antes esto ó aquello, y, en tercer lugar, en cuanto ordenaba, distribuía y dirigía todos sus pensamientos y sentencias (1).

En el prólogo al comentario sobre el Evangelio de Mateo, llama al Espíritu Santo primer autor del Evangelio, y á Mateo, su instrumento y su pluma; pero limita la ilustración y la guía del Espíritu Santo diciendo que Mateo escribió lo que él mismo había visto ú oído de los Apóstoles, ó que se había conservado por tradición, en el método, orden, concepto y estilo que correspondían á su genio. Por tal motivo, es muy alabado, con su compañero el lovaniense Lessio, por R. Simón, quien, no obstante esto, distingue en-

(1) Heinrich, *Dogmatik*, I, 723, n. 1. V. Kleutgen, *Theol. d. Vorzeit*, I, 62; R. Simón, *Histoire critique du. N. T.*, 280, 296; Vourry, *La bible et la critique cath. au XVIIIe siècle*, I; Calmet, *Ann. de phil. chrét.*, 1897, Noviembre, 184; Zanecchia, *Divina inspiratio scripturaurm ad mentem S. Thomae*, 1899.

tre inspiración profética y no profética, é insiste principalmente en la idea de la infalibilidad. Puesto que entonces inspirar se tomaba también en sentido de revelar [1], la segunda parte de Lessio, según la cual no todos los pensamientos necesitaban ser inspirados, no habla contra una inspiración real. En efecto, él, como a Lapide, sólo impugna que la inspiración sea toda revelación, limitándola, cuando se trata de cosas conocidas, á una asistencia y guía del Espíritu Santo. Belarmino patrocina también este concepto, que es consecuencia natural de los hechos.

Otros [2] van todavía más allá en la modificación del concepto de la inspiración, pues admiten por modo más decisivo únicamente la *asistencia* del Espíritu Santo en la elección de las palabras, en la disposición, etc., que se reconoce aun en el lenguaje de los distintos profetas y en la descripción de los mismos pasajes de la Ley. En tal caso el «dictar las palabras» no sería un elemento esencial del concepto de la inspiración, no se deduciría que Dios sea el autor. Los escritores están iluminados y movidos divinamente, de modo que, según su diferente inclinación y cultura, encontraron y eligieron, bajo la asistencia divina las particularidades y signos de las ideas inspiradas. Esto corresponde también al *concepto moderno* de «inspiración,» según el cual, cuando se dice que se inspira un artículo, un libro, etc., se entiende la inspiración de las ideas, de los fines, etc., en oposición al dictado formal. Mas en la Sagrada Escritura inspirar no es la misma cosa que sugerir las palabras; es más bien insuflar, infundir el espíritu; una intervención de Dios, que mueve y se apodera interiormente del hombre [3]. Con esto quedan suficientemente

(1) V. *Conc. Trid.: Quae Dominus omnibus ss. Patribus inspiravit.*

(2) Franzelín, *De trad.*, 302. V. Knabenbauer, *Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1897, 91. Sobre esto tuvo lugar hace poco una controversia entre los representantes de la concepción moral y del *concurso simultáneo* y los representantes del influjo físico y del *concurso previo*. V. Zanecchia, *Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam Card. Franzelin*, 1903; Perrone, Hettinger, etc.

(3) Scheeben, *Dogmatik*, I, 115; Kaulen, *Gesch. d. Vulgata*, 28; Schell, empero, *Dogmatik*, I, 107, compara el misterio de la inspiración con el de la

expresados el *impulso para escribir*, la *comunicación de los pensamientos* ó el *recuerdo de lo ya conocido y la preservación contra el error*, tres elementos que se consideran indispensables para el riguroso concepto de la inspiración [1], aunque se renueve constantemente el intento, ya hecho por los escolásticos protestantes del siglo XII, para explicar todo lo relativo á la forma como una acomodación del Espíritu Santo á la individualidad del escritor. ¡Camino peligroso y desesperado! De aquí el reproche de que el concepto moderno diluye «el concepto primitivo de la Revelación, que radica en las ideas de los antiguos orientales,» y no sólo reduce á nada la inspiración verbal, sino que quita al Antiguo Testamento su carácter de palabra de Dios (Delitzsch).

23. Argumentos directos para la limitación del concepto de la inspiración.—Las *razones* de esta limitación de los principios tradicionales respecto á la inspiración cuando se aplican á la exégesis, están suficientemente aclarados en el desarrollo histórico del concepto. Pueden dividirse en *directos* é *indirectos*. Los primeros están constituídos por las *indicaciones positivas de las fuentes*. Estas no son raras en los libros históricos, y todavía podrían contarse tales fuentes entre los Libros Sagrados. Pero el hecho es enteramente indudable en II *Mac.*, II, 24 27; XV, 39, y en el prólogo al libro del Eclesiástico. El autor del *libro de los Macabeos* considera sólo como tarea suya «resumir en *un* libro las cosas comprendidas en los cinco libros de Jasón de Cirene... para que los que gustan de leer, hallen placer en su corazón, y para que los estudiosos puedan más fácilmente retenerlo en la memoria, y sea provechoso para todos los lectores. Mas en cuanto á nosotros, encargados de compendiar esta obra, no es pequeño el trabajo que hemos asumido, sino una labor que requiere

---

encarnación del Hijo de Dios; Kuhn, *Einleitug*, I, 230; Pesch, *Theol. Zeitfragen*, III, 82.

(1) Heinrich, *l. c.*, 752; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 223; Kilber, *De princip. theol. disp.*, 1, c. 11, a. 3, n. 19 (*Theol. Wirceburg.*).

gran aplicación y sudor.» En cuanto á los pormenores, no quiere recabar responsabilidad alguna. «Porque al autor de una obra le compete recoger los materiales, ordenar la narración y examinar minuciosamente todas las circunstancias de ella. Mas al que hace un compendio, se le debe permitir que siga un estilo conciso, que evite el extenderse en grandes discursos (30, 31).» Al final añade: «Y si está bien (la narración), como lo exige la historia, esto es lo que yo deseo; pero si está con menos dignidad, espero que se me perdone.» El intento de conciliar este pasaje con un concepto rígido de la inspiración, es á propósito para desacreditar la inspiración misma. Unicamente puede decirse que el pasaje no excluye la inspiración.

Lo mismo puede decirse del prólogo del libro del Eclesiástico. El traductor dice: «Mi abuelo Jesús, después de haberse aplicado con la mayor diligencia en la lectura de la Ley y de los Profetas y de los otros libros que nos entregaron de mano en mano nuestros padres, quiso él también escribir alguna cosa de las que pertenecen á la doctrina y á la sabiduría; para que los que desean aprender y tener instrucción de aquellas cosas, atiendan más y más á su deber y se fortifiquen en vivir según la Ley. Amonéstoos, pues, qué lleguéis con benevolencia... y que nos perdonéis en que, siguiendo la imagen de la sabiduría, parece que hemos desfallecido en la contestura de las palabras. Porque desfallecen las palabras hebreas cuando son trasladadas en otra lengua. Y no sólo éstas, sino también la misma Ley y los Profetas no tienen pequeña diferencia... En la versión de este libro empleé harta vigilias y no pocos estudios.» Los textos hebreos encontrados recientemente, demuestran que el traductor manejó con bastante libertad el texto. Todas las conjeturas anteriores de los exégetas quedaron sin efecto. Sin razón se contrapone á LI, 18 y sigs., 30, un *mandato directo para escribir*, ya que en el primer pasaje, se trata sólo de amor á la sabiduría, y en el segundo, el autor da gracias al Señor que le dió lengua en su recompensa, es decir, fuerza y capacidad para manifes-

tar su gloria en el discurso y en las alabanzas. Así también, en el XXXIII, 17 y sigs., hace también calurosas recomendaciones, convencido de su elevada sabiduría. Pero estas son observaciones generales, que no excluyen ciertamente la inspiración, pero que tampoco la demuestran, pues cualquier escritor religioso judío podía haberse expresado de la misma manera.

En el Nuevo Testamento sirve el *prólogo de Lucas* como prueba de la misma actividad personal del escritor (1). Difícil es decidir si deja de citar á propósito la inspiración, ó si no le era conocida. En general, como discípulo de Pablo, debió conocer la operación del Espíritu Santo. Como quiera que sea, de esto resulta que el conocimiento de la inspiración, en cuanto formal sugerimiento ó impulso, no se percibía con evidencia, y no se consideraba como indispensable. Por este motivo, el hecho de que no faltase la conciencia de la inspiración no puede demostrarse por medio de consideraciones abstractas (2). Sin duda Santo Tomás atribuyó también á los autores de los hagiógrafos una luz divina *(lumen divinum)*, y con ello el conocimiento de la propia iluminación, y aun una revelación nueva de lo que ya conocían; pero su teoría sólo halló mayor acogida en la neoescolástica, sin que se haya logrado ponerla en mejor armonía con los hechos.

24. Argumentos indirectos.—*Argumento indirecto* es la diversidad de lo que suele designarse con el nombre de *estilo*, respecto al cual ya Espinosa encareció expresamente la importancia (3). En este orden de cosas entran también la *disposición* y el *orden* de la obra. Aun el modo de ver es frecuentemente diverso en lo grande como en lo

---

(1) Bretschneider (*System. Entw.*, 303) alega: *Juan*, XIX, 35; *Luc.*, I, 1; I *Cor.*, VII, 12; X, 15; *Gál.*, II, 6; I *Tes.*, V, 20, 21; II *Tes.*, II, 2. V. *Juan*, IV, 1; *Deut.*, XXX, 11-14; *Prov.*, IV, 3; *Luc.*, I, 3; I *Cor.*, VII, 10, 25; II *Cor.*, XI, 17; Denzinger, *Rel. Erk.*, I, 164; II, 234.

(2) Según Suárez y Serarius: Franzelin, *De trad.*, 308; Schell, *Dogmatik*, I, 105; Denzinger, *l. c.*, II, 244; Crets y otros. En contra, Scheeben, *Dogmatik*, I, 115; Schmid, *De inspir.*, 81, 100, 394, 417; Dausch, *Schriftinspir.* 15, 95; cf. 615, n. 1

(3) *Theol.-polit. Traktat*, 63, 224; Hummelauer, *Deuter.*, 1901, 153.

pequeño (I *Sam.*, XV, 29, *Jer.*, XVIII, 8, 10). Algunas citas se aplican muchas veces en diversos sentidos. Ciertos hechos históricos se consideran bajo diversos conceptos. En el Antiguo Testamento, los Paralipómenos pueden servir de término de comparación con los libros de los Reyes (*Ex.*, XX, 1. *Deut.*, V, 5 21. I *Sam.*, XVII, 55 y sigs. II *Paral.*, XXI, 12); en el Nuevo puede hacerse lo mismo con los Evangelios y la Historia de los Apóstoles. La cronología del Antiguo Testamento es la cruz de los exégetas [1]. El discurso de Esteban difiere en varios modos de las narraciones. La conversión de Saulo está relatada de tres maneras distintas. En cuanto á los demás puntos de vista, compárense los sinópticos con el Evangelio de San Juan, que trata ya de explicar el fragmento muratoniano, la Epístola á los Romanos, con la epístola de Santiago. Se ha tratado de limitar, con demasiada parcialidad, las *doctrinas* de algunos escritores; pero es incontestable la existencia de diferentes modos de enseñar. La misma luz se descompone en diversos colores al atravesar el prisma del espíritu individual, iluminado divinamente, sin perder su esencia.

Si también quisiera explicarse esto con la inspiración, en cuanto ella no reduce á pálida uniformidad la individualidad de los autores, de las edades y de los afectos, sino que les da mayor relieve mediante «la luz meridiana del Espíritu divino,» se explica, en efecto, el hecho, pero sin ver los fines y á costa de la innegable *actividad propia de los escritores*. Admitamos que «nada ha perdido la índole del escritor ni la de su estilo, sino que más bien ha ganado, por efecto de la inspiración;» pero esto mismo demuestra que la actividad escritora no sufre, respecto de la forma, la misma manera de inspiración que respecto de la materia revelada. Ahora bien, la forma del estilo tiene también una influencia en la concepción del pensamiento. Si la manera teológica de algunos libros (Koheleth, Can-

(1) Lagrange, *Rev. bibl.*, 1902, 23.

tar de los Cantares), que en ciertas cosas parece muy singular, hubiera de ser prueba de la inspiración, como quieren algunos, debería elevarse á criterio lo que aparece en contraste con la naturaleza. Porque lo que en estos escritos choca con los ánimos de los creyentes, ó con las mentes críticas, no es el hecho de que en muchas cosas supera los límites de la estrecha inteligencia humana, sino la forma con que tal fin se obtiene [1]. Además, es una contradicción el esfuerzo por salvar la individualidad, y aun darle mayor campo, y querer después que ella sea un argumento en favor de la inspiración. Verdad es que no puede separarse lo humano de lo divino, pero podemos distinguirlos entre sí, como en el mundo de las ideas.

Con razón consideramos ofendido el concepto de la inspiración verbal, cuando se admite, lo que, por lo demás, es incontestable, que los escritores bíblicos, refiriendo las elocuciones directas de Dios, no tuvieron la idea de darlas según el sonido de los vocablos; lo que resulta de las *citas libres* notadas ya por San Jerónimo, y de la diversa forma de reproducir las palabras más importantes de Dios, por ejemplo, las de la consagración eucarística y las del Padrenuestro. Si la forma verbal de la Revelación es obra de ellos, el añadir «pero bajo la influencia de la inspiración,» es cosa natural, pero nada quita al hecho de que las palabras no sean inspiradas. También nosotros opinamos que la forma verbal está en íntima correlación con la concepción intelectual; sin embargo de ello, creemos que un solo y mismo pensamiento está expresado de diferente manera por distintos escritores. Así, pues, la reconocida diferencia en el lenguaje, á pesar de la inspiración, corresponderá á la manera de hablar de los escritores. Pero además del carácter idiomático, hay la costumbre de poner en

(1) Delitzsch, *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*, 1903, 19. Sólo porque no conoce más que la inspiración verbal, puede decir: «Es difícil hallar mayor aberración del humano entendimiento que la que supone el considerar en su conjunto como canon religioso, como libro revelado de la religión, los inestimables restos de la antigua literatura hebrea conservados en el Antiguo Testamento.»

boca de personajes históricos, para darles mayor autoridad, verdades universales, como sucede en los libros de la Sabiduría respecto á Salomón, á quien por largo tiempo fueron atribuídos. Si hubieran de explicarse didácticamente (apocalípticamente) no sólo Job, sino también Judit, Tobías y Ester, libros que opusieron grandes dificultades á la interpretación histórica (1), debería extenderse mucho más todavía esa libre formulación. Los antiguos, especialmente los hebreos, tenían de la exactitud histórica ideas distintas de las que tiene la crítica moderna. Los diversos géneros literarios aplicaban la forma histórica á fines instructivos (midrasch, romance, poesía, parábola, alegoría).

25. Los «obiter dicta» del Cardenal Newman.—Si estas cosas hallan suficiente explicación en el fin y en la costumbre judía de los escritores, sin que por esto, á la manera de casi todos los teólogos protestantes, se abandone la «infalibilidad en materia de ciencias naturales,» demuestran, no obstante esto, que la inspiración dejaba á los escritores el campo libre en las partes accesorias. Números genéricos en lugar de específicos, resúmenes y ampliaciones, las aplicaciones morales y religiosas se consideran en todo escrito como algo permitido y natural. Lo mismo hicieron los Apóstoles, según sus fines, frente al Antiguo Testamento (2), como San Jerónimo lo pone enérgicamente de relieve contra sus detractores. Aplica también á las Epístolas de San Pablo la distinción entre γυμναστικῶς (discutible) y δογματικῶς (doctrinal). San Pablo—dice San Jerónimo,—se muestra hábil en las citas, y las

---

(1) Scholz, *Kommentar zum Buche Tobias*, 1899; *Zum Buche Esther*, 1892; *Judith*, ² 1896; *Prediger*, 1901. Sobre estos trabajos, v. *Theol. Rev.*, 1903, n. 1. V. Jahn, Feilmoser y otros; *Rev. bibl.*, 1899, 50, 510; 1900, 130, 362; 1903, 473, 618; Hummelauer, *Exegetisches*, 38.

(2) Orig., *In Rom.*, 8, 7; Jer., *Ep.*, 57; *Ad Pammach. de optimo gen. interpr.*, y *48 Apogeticus ad Pammach. In Ep. ad Eph.*, 5, 31; Sanders, *Études sur S. Jérome. Sa doctrine touchant l'inspiration des livres saints et leur veracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'episcopat et le presbytérat, l'Origenisme*, 1903; Delattre, *Autour de la Question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, 1904; Denzinger, *Rel. Erk.* II 235.

maneja discretamente, si bien en el Antiguo Testamento tienen aspecto diferente del uso que Pablo hace de ellas. Lo dicho sobre la Revelación puede aplicarse también á los escritos sagrados. Si los órganos de la Revelación tuvieron trabajo para recibir y entender una revelación, también los escritores debieron apropiarse la materia y exponerla conforme al fin deseado.

¿Habrían obrado de otra suerte los Apóstoles con las *materias tradicionales?* ¿Habrían sido más reservados los escritores del Antiguo Testamento? No contradice á la inspiración el haber dispuesto sus narraciones de conformidad con las necesidades de la época, con la naturaleza de las fuentes, con el fin prefijado. Además, San Pablo no desdeñó el citar poetas paganos, ni Judas el valerse de escritos apócrifos (Assumptio Mosis, Henoch), en tanto que faltan en la análoga segunda Epístola de Pedro [1]. Esto sólo puede interpretarse artificiosamente, suponiendo tradiciones antiguas. La aprobación de los versos de poetas paganos no puede referirse sino á las ideas, porque las palabras estaban dadas. No sólo Orígenes, sino el mismo San Agustín, querían explicar figuradamente *(figurate)* todo lo que no concernía á la *fe* y á la *moral* [2]. El lenguaje figurado era permitido, porque no se requiere que sea verdadero en su sentido propio. M. Cano habla de exégetas que, refiriéndose á II *Tim.*, IV, 10, y I *Cor.*, VII, 10, y al prólogo de San Jerónimo sobre la Epístola á Filemón, sostenían que no todo era inspirado en la Sagrada Escritura. También ciertos sabios católicos de la época moderna, han sostenido algún tiempo que no debe admitirse una inspiración en sentido más lato respecto á algunos pasajes más secundarios, accidentales, que no afectan á la fe ni á la

(1) Hackspill, *Études sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T.*, «*Rev. bibl.*», 1900, 564; Zahn, *Gesch. d. neut. Kanons*, I, 120, 128; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, II, [3] 205, 221; Bisping, Reithmayr y otros. En contra, Kaulen, Cornely y otros.

(2) *De doctr. christ.*, 3, 10, 14; *Quaest. ev.*, 2, 51; *De trin.*, 1, 12, 33; M. Cano, *Loci theol.*, 2, 16; R. Simón, *Hist. crit. du N. T.*, 296; Oríg., *In Ioann.*, 1, 5; Zöllig, *Inspirationslehre des Origenes*, 27.

moral, en una palabra, respecto á los *obiter dicta*, por ejemplo, *Jud.*, I, 5 (1).

26. Ciencia moderna y crítica histórica.—El Cardenal Newman trataba de evitar con esto la objeción de que los católicos estaban obligados á creer las afirmaciones de la Biblia desacreditadas ya por la *ciencia moderna* y la *crítica histórica*. Según Newman, la doctrina obligatoria de la Iglesia redúcese á dos puntos: á la autoridad de la Sagrada Escritura y á su interpretación. En todas las materias de fe y de moral, la Sagrada Escritura es inspirada. Pero es imposible que cosas puramente naturales puedan obligar á la fe. El Tridentino y el Vaticano nombran la fe y la moral. Para lo demás han de admitirse fuerzas naturales. Ninguna palabra se encuentra respecto á lo que se refiere á los hechos. La historia pertenece sin duda al conjunto, porque en todas las cosas ha de reconocerse la Providencia y la economía evangélica. Pero los antiguos historiadores y muchos modernos no conocían tales relaciones. Respecto á esto, la Sagrada Escritura tiene á Dios por autor, si bien el dedo de Dios está designado con palabras distintas de las del Decálogo; por tal modo, la historia bíblica es verdadera en la fe, la Sagrada Escritura es inspirada, no sólo en la fe y en la moral, sino en todas las cosas que tienen relación con la fe, incluso los hechos históricos.

Lenormant, cuyos *Origines* (1880) fueron puestos más tarde (1887) en el Indice, quiere explicar por medio de los antiguos mitos la forma de la caída del primer hombre tentado por la serpiente: es esta una figura que simboliza un hecho de orden puramente moral. El dogma del pecado

(1) Newmann, *The nineteenth Cent.*, 1884, Febr.; *Contemp. Review*, 1891, En., 144, y sobre esto, M. Müller, *Anthrop. Rel.*, 8. En contra, Brucker, *Controv.*, 1884, Dic., 529; 1885, En., 117; *Quest. actuell. d'Écriture sainte*, 1895, 1-90; Corluy, *Controv.*, 1885, Mayo, 52; Schmid, *Inspir.*, 27; *Zeistchr. f. kath. Theol*, 1886, 184. V. Loisy, *Études bibliques*, 1894, 61; Ermoni, *Ann. de phil. chrét.*, 1901, En., 385; Houtin, *La question biblique*, [2] 1902, 114, 130; Murillo, *La hermenéutica y la ciencia*, «*Razón y Fe*», Junio 1903, 141. Discute este autor la *escuela discretiva* del Dr. Szekeli, que separa la materia científica de la dogmática, pero es contrario á esta separación.

original es lo principal, es una verdad eterna, que en ningún otro lugar aparece más evidente que en este pasaje; es el único que sirve para resolver el tremendo problema que siempre oprime al espíritu humano, y que, fuera de la Revelación, ninguna otra filosofía religiosa es capaz de explicar (1). De igual suerte trata las demás narraciones de los once primeros capítulos del Génesis, los cuales, según él, no son un documento histórico en el completo sentido que hoy se da á tal expresión, sino que tienen raíces en tradiciones caldeas. Históricamente, Babel precede á la Biblia; religiosamente, la Biblia va con mucho delante de Babel. Su carácter inspirado y divino está en su contenido doctrinal. Hay que distinguir entre revelación é inspiración.

Por lo que se refiere á la apologética no conviene escandalizarse demasiado de estas cosas, como lo demuestra la buena fe católica y el noble impulso de estos sabios para servir los intereses de la religión y de la Iglesia. Los mismos adversarios de Newman, de Lenormant, de Clifford, de d' Hulst y otros, conceden muchas veces que tal modo de ver no ha de condenarse, porque todavía existe mucha obscuridad respecto á las fuentes de la historia primitiva, como lo demuestran las diferentes maneras de explicar el hexamerón. De Francia se dice también que ha hecho rápidos progresos la nueva teoría, que limita la inspiración y la infalibilidad sencillamente á los pasajes de la Escritura concernientes á la fe y á la moral. Aun en algunos Seminarios de Francia se enseña como opinión probable, y de ella se deduce que quizás los libros históricos, como los de los Reyes, los Paralipómenos, el de los Jueces, etc., sólo son inspirados y están libres de error en las pocas partes morales y dogmáticas! En tal caso, pronto deberían suprimirse los dos tercios de nuestra Biblia (2). Pero

(1) Oríg., I, 375; *Histoire ancienne de l'Orient*, I, 9 1881, 41; Meignán, *Robert*, *Rev. bibl.*, 1895, 535; Lagrange, *La méthode*, 183.

(2) *Controv.*, 1886, Marzo. V. Girodon, *Exposé de la doctr. cath.*, I, 1884, 60; *Commentaire sur l'Évangile sel. S. Luc.*, 198, 505; Mons. Hulst, *Question biblique*, «*Correspondant*», 1893, En.; Jaugey, *Science cath.*, 1893, 15 Febre-

el mismo Loisy advierte que, según mejores informaciones, no hay razón para poner en peligro la buena fama de los Seminarios; y aun hubo de confesar, hasta 1892, que estas teorías no se armonizan con la tradición eclesiástica. Por lo contrario, en Inglaterra y en América han sido aceptadas estas ideas, y aun ha llegado á rechazarse la infalibilidad de la Escritura (1).

27. **En cosas de fe y de moral.**—No quisiera, en verdad, deducir tales consecuencias; pero tampoco constituirme en paladín del otro extremo. Teóricamente es facilísimo decir que en la Sagrada Escritura todo tiene conexión con la fe y la moral: la historia, la física, la geografía, etc. (2) En el fondo, tal principio puede ser también aplicable, cuando se afirme la distinción entre doctrina directa de la fe y la moral y lo que indirectamente se refiere á ella, y, en consecuencia, se reconozcan grados de inspiración. Pero ¿qué se gana con ello en favor de la cosa misma? ¿Se evitan

---

ro, 15 Marzo, 1 Abril; Loisy, *Les études bibliques*, 1894; *Rev d'hist. et de littér.*, 1901, 550; 1903, 191; Schanz: *Theol. Quartalschr.*, 1883, 78; 1894, 349; 1895, 177; 1903, 349; Nisius, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1894, 632; 1897, 163; 1899, 282; Chauvin, *Inspiration*, 156, 200; Fontaine, *Les infiltrations protestantes et le clergé français*, 1901, 12, 55, 216.

(1) V. Maignén, *Le P. Hecker est-il un Saint?*, 1898, 359; Hogán, *Clerical Studies*, 1898, 422, trad. por el abate Boudinhón, con introd. del Arzobispo de Albí, 1901. Sobre semejante tentativa de la crítica en Italia (Minocchi, Semeria), v. *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1900, 518; *Civ. Catt.*, 1902, 19 Julio, 142: *La questione biblica nell'esegesi*, 16 Agosto; *La Bibbia e le scienze;* Zanecchia, *Scriptorsacer* 89; *In earum (narrationum de processione omnium creaturarum a Deo etc.) forma descriptiva orientalis poetica extranea non fuit.* Sobre el conjunto, v. Schanz, *Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber der Naturalismus und Spiritualismus*, 1897. Sobre el estudio de la teología en América, v. *Theol. Quartalschr.*, 1899, 481; 1903, 355; Schöpfer, *Bibel und Wissenschaft. Grundsätze und deren Anwendung auf die Probleme der biblischen Urgeschichte: Hexaëmeron, Sintflut, Völkertafel, Sprachverwirrung*, 1895. Contra él: Egger, *Streiflichter ueber die «freiere» Bibelforschung*, 1899. Todavía van más lejos los teólogos protestantes, en cuanto, para evitar conflictos, reclaman una renovación de la instrucción religiosa según «los verdaderos, no tan sólo los supuestos, resultados de la ciencia bíblica». Kautzsch, *Bibelwissenschaft und Religionsunterricht*, [2] 1903, 3; Lobstein, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1903, 520; Koenig, *De la sincerité dans l'enseignement de l'histoire sainte dans l'Ancien Testament aux enfants*, 1903 (israelita).

(2) Heinrich, *Dogmatik*, I, 729; Scheeben, *Dogmatik*, I, 112 (pero véase pág. 28); Kaulen, *Gesch. der Vulgata*, 33; Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, I, 50; *Collectio Lacensis*, VII, 1890, 240.

quizá de ese modo las dificultades en la explicación de cosas históricas y físicas? No queda, pues, otro remedio que distinguir entre Revelación y Biblia, entre contenido y forma, entre los principios y la aplicación de ellos:

¿No hacen el Tridentino y el Vaticano esta misma distinción? Cierto es que se dice: «en cosas de fe y de moral que sirven (las últimas) para edificación de la doctrina cristiana;» pero ¿se sigue quizá de esto que todo en la Sagrada Escritura está comprendido en ellas? ¿Para qué, entonces, la distinción? Habiendo propuesto alguien que se borrase dicha frase, el relator (Gasser) dijo que se había dejado deliberadamente. Tal expresión es en ambos decretos conciliares una determinación más precisa, restrictiva, no extensiva, y sirve únicamente para designar el lazo de unión entre fe y moral, esto es, todo el contenido de la materia de fe [1], en oposición á las cosas profanas. Esta determinación tampoco fué abolida, porque el Vaticano hablando de la fe, dice: «Por fe católica divina han de creerse aquellas cosas contenidas en la palabra de Dios, oral ó escrita, y que la Iglesia, ya con juicio solemne, ya por medio del ordinario, magisterio, propone para creerlas como divinamente reveladas.» En efecto, esta definición se refiere á la palabra escrita ya explicada, y, por consiguiente, presupone lo que la Iglesia ha decidido ya respecto á la materia de la inspiración.

28. La Encíclica de León XIII.—Esta controversia relativa al elemento teológico de la cuestión bíblica, que especialmente en Francia se ha promovido y ha sido seguida con gran calor, ha sido resuelta por la *Encíclica* de León XIII, *Providentissimus* (1893), en el sentido de que, á pesar de la repetida fórmula «en cosas de fe y de moral,» ha sido rechazada la opinión que limita la inspiración á algunas partes de la Sagrada Escritura y ad-

(1) Ibid., VII, 225, 229, 240; Granderath, *Costit. dogm. s. oecum. conc. Vaticani*, 1892, 53; *Gesch. des Vatik. Konzils*, II, 494; Nisius, *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 1897, 163; 1899, 289, ciertamente, contra Granderath y Schöpfer, que refieren la susodicha restricción á todas las virtudes religiosas, pero también contra Egger, que no reconoce restricción alguna.

mite errores en ella. «En efecto, no es aceptable el proceder de aquellos hombres que vencen estas dificultades admitiendo sin más ni más que la inspiración divina se limita á los objetos de fe y de moral; porque están llenos de la falsa idea de que, cuando se trata de la verdad de las doctrinas, no ha de escudriñarse lo que Dios ha dicho, sino examinar más bien por qué lo ha dicho. Pues todos y cada uno de los libros que la Iglesia reconoce como santos y canónicos, con sus partes, han sido compuestos bajo la inspiración del Espíritu Santo *(Spiritu Sancto dictante)* Pero la inspiración, en vez de armonizarse con el error, no sólo lo excluye en sí y por sí, sino que lo excluye necesariamente como reprobable, en cuanto necesariamente Dios, verdad suprema, no puede en modo alguno ser autor de un error. Esta es la antigua y constante fe de la Iglesia, como está definida solemnemente en los concilios de Florencia y de Trento, y como, por último, se ha confirmado y explicado con mayor claridad en el Concilio Vaticano.» «Por consiguiente, de nada sirve decir que el Espíritu Santo empleó hombres como instrumentos para escribir, y que no al autor principal, sino á los escritores inspirados, se les ha deslizado algo falso, puesto que él mismo los excitó é impulsó á escribir así por una fuerza sobrenatural, y los asistió *(scribentibus adstitit)* mientras escribían, y porque ellos concibieron rectamente en el espíritu todo lo que y sólo lo que él les dijo, y quisieron consignarlo fielmente por escrito, y lo expresaron convenientemente con infalible verdad; de lo contrario, no sería el Espíritu Santo el autor de toda la Sagrada Escritura.» Esto fué confirmado por las Encíclicas de 25 de Enero de 1897 y 8 de Septiembre de 1899.

Pero si de tal manera, conforme á las definiciones de la Iglesia dadas hasta aquí [1], se ha rebatido de nuevo el

---

(1) Nisius *(Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1899, 282) cree que, según el Vaticano *(Coll. Lac.*, VII, 418, 475, 570, 598), en adelante es doctrina común teológica que el magisterio eclesiástico se extienda, no sólo á los artículos de fe, sino también á las verdades necesarias para defenderlos, y que, por lo me-

concepto de absoluta y real inspiración y de infalibilidad, la interpretación tiene delante de sí un campo igualmente vasto, y quizás más vasto aún. La «asistencia,» que es distinta de la «fuerza,» conduce á ulteriores consecuencias. Se reconoce que, así como se hacen ahora viejas algunas objeciones científicas anteriores contra la Sagrada Escritura, así también se han propuesto no pocas interpretaciones sobre ciertos pasajes de la Escritura (que no pertenecen directamente á los dogmas de fe y de moral), respecto á los cuales ha mostrado mejor entendimiento el estudio más diligente de los tiempos posteriores. Los teólogos se van de nuevo tras de Suárez, no distinguiendo ya como antes (Franzelín, Hurter, Pesch, San) entre *pensamientos* y *palabras*, sino haciendo resaltar las causas racionales.

Como de América é Inglaterra, se refiere de Francia que, después de publicada la Encíclica, se ha atenuado el concepto de la inspiración. Desde hace diez años se observa un desarrollo de la doctrina de la inspiración, en favor del cual ha servido como de prólogo el célebre artículo de Mons. d' Hulst. Si el insigne prelado apareciera de nuevo entre nosotros, creería que algunas escuelas que le combatieron, han ido después mucho más allá que él [1]. Hummelauer estableció, al contrario de Cornely, en lo referente al Antiguo Testamento, tan amplios principios respecto á los autores, al contenido y al texto «no fijo, sino fluctuante», que se ha dicho de él que R. Simón no hubiera podido expresarse con tanta fuerza; que permaneciendo en los justos límites de la ortodoxia, se acerca á las opiniones del racionalismo moderno y lleva la crítica tan lejos como lo permite la necesidad de mantener enhiesto el dogma católico. Algunas de estas opiniones parecen subversivas á los ojos de los exégetas conservadores. Este es el paso á una

nos, es cierto teológicamente que toda proposición de la Sagrada Escritura debe considerarse como infalible palabra de Dios.

(1) *Rev. du Clergé franç.*, 1 Sept. 1903, 105; Mignón, *Critique et tradition*, «*Correspondant*», 10 En. 1904. Pero entre tanto (23 Dic. 1903) sobrevino la condenación de las obras de Loisy y de Houtín.

exégesis puramente crítica [1]. En cambio, un compañero de Orden de Hummelauer concluye su crítica lamentando la ligereza y superficialidad indignas de un verdadero crítico católico! [2]

Contra San, que sigue en todo á su maestro Franzelín, é ignora las opiniones modernas, se dijo con razón que se «ha vivido demasiado tiempo en la teoría de Franzelín,» y que de día en día se hace más viva la propensión á imprimir nuevos derroteros á los estudios respecto á la esencia de la inspiración. Si tampoco se llega á afirmar, con Dufour, que la inspiración es esencial y exclusivamente un movimiento de la voluntad, lo que equivaldría á una negación del misterio sobrenatural, dicen, con todo, que exégetas y teólogos están conformes en distinguir claramente entre revelación é inspiración, no ya buscando la explicación de la inspiración en la fórmula de Dios como autor, sino más bien hallando en la inspiración misma la verdadera razón que explique y justifique esta expresión santificada por el lenguaje de los Padres de la Iglesia y de los Concilios [3].

29. Utilización de las fuentes. Fin religioso.—Es, pues, necesario establecer bien el punto de la cuestión. En efecto, no es lícito afirmar que los escritores sagrados pueden ser ó fueron convictos de error en cosas secundarias, sino que debe decirse que, como compiladores, en cosas de especie científica profana, principalmente históricas y físicas, dejan frecuentemente la responsabilidad á sus fuentes, y pudieron y debieron escribir conforme al modo común de ver del pueblo. No tuvieron la intención de describir de otro modo estas cosas profanas, de suerte que ellos no son culpables de error. Sin esta distinción, que ya hizo San Jerónimo, pero que la exégesis moderna no la ha tenido muy presente, es absolutamente imposible

(1) *Rev. bibl.*, 1903, 618; *Rev. bénéd.*, 1903, 331.
(2) *Razón y Fe*, Oct. 1903, 218.
(3) *Rev. Aug.*, 15 Junio 1904, 623; 15 Julio, 45; *Science cath.*, Feb. 1904; Dufour, *L'inspiration de la S. Ecriture depuis le Concile du Vatican*, 1903; *Bulletin du littér. ecclés.*, Julio-Oct. 1903.

explicar los libros históricos y sus relaciones con las fuentes, ni las dificultades suscitadas por la crítica literaria sobre las redacciones posteriores. El autor de los libros de los Reyes reproduce, en parte, las fuentes de aquel tiempo (Paralipómenos), y, en parte, deja reconocer la utilización de los escritos nombrados en los mismos Paralipómenos. «Pero siempre ateniéndose á cuanto tenía delante, en muchos lugares los reprodujo á la letra, de manera que algunas de sus expresiones no cuadran en boca de un escritor que relata la destrucción de Jerusalén y del Templo (I *Rey.*, VIII, 8; IX, 21; XII, 19. II *Rey.*, XIV, 7). La contradicción entre II, XVIII, 5, y XXIII, 25, ha de explicarse también porque en ambos pasajes se conservan las palabras de los documentos originales (1).» El autor de los Paralipómenos acerca más los pasajes contradictorios (I, VII, 6 y sigs.; I, III y sigs.; IV, 1 y sigs., y otros). Hummelauer divide (Números 220) el número 2500000 por 100, y cree que un compilador posterior lo multiplicó por 100. Pero en tal caso el *Ex.*, XXXVIII, y diversos textos de Números estarían en contradicción con esto.

El que crea evitar la suposición de que Dios dió lugar á datos cronológicos inexactos (2) solamente porque no los corrigió, ó derive las particularidades del estilo de una acomodación del Espíritu Santo á la individualidad de los escritores, ejecuta un juego de palabras, ó demuestra que su concepto de la inspiración es imperfecto. Porque si Dios no los corrigió, por ser cosas indiferentes, viene á decirse, aunque algo artificiosamente, lo mismo que nosotros hemos afirmado. Para acoger la materia tradicional conocida, no se necesita una nueva revelación. El *fin religioso*, única cosa que importa á los escritores sagrados, podría haberse alcanzado con la sola

(1) Kaulen, *Einleitung*, 197; Cornely, *Einleitung*, I, 573; Schmid, *Inspir.*, 145, 312; Lagrange, *La méth. hist.*, 71, 111; Zanecchia, *Scriptor sacer*, 87; Prat, *La bible et l'histoire*, 1904.

(2) Schmid (*l. c.*, 76, 133) con Patriz iy otros.

asistencia. Trátase, pues, aquí de un problema de exégesis, no de un problema de Teología. El contenido religioso está representado con las formas del tiempo adaptadas á los lectores. Tarea de la exégesis es poner en claro este asunto, sin menoscabo de la substancia inspirada. Para los tiempos antiguos, no eran equivocados estos datos, y la época moderna sabe explicarlos según la intención de los escritores. En efecto, ésta sabe que la ley de la Historia no requiere minuciosa exactitud material, sino sólo exactitud formal, que dé la verdad substancial de los hechos y de las palabras. La contradicción existe, pues, sólo aparentemente, y las aparentes antilogias son debidas á la libertad del escritor.

30. San Agustín y Santo Tomás.—En substancia estos principios están reconocidos por *todos* los que no quieren eliminar los hechos que tienen delante, por simple negación ó por ignorancia (1). En efecto, la muy usada,

(1) V. el mismo Chauvin (*Inspir.*, 156) con Lagrange. Cree Nisius (*Zeitschrift. f. kath. Theol.*, 1897, 309; 1900, 674) que en este lugar y en *Theol. Quartalschr.*, 1895, 188, me hallo en contradicción con la Encíclica y con el concepto eclesiástico, respecto de la imposibilidad de error en la Sagrada Escritura; pero se equivoca: v. Pesch, *Theol. Zeitfrag.*, III, 49, 63; Holzey, *Schöpfung*, 1902, 52; Janssens, *De Deo Trino*, 1900, 443. En la *Rev. bibl.*, 1903, 619, se adhieren también á esta opinión contra Hummelauer, Durand, Méhineau, Prat, Condamín. Con esto quedan explicados los lugares dobles del Antiguo y del Nuevo Testamento, por ejemplo, el doble rapto de Sara (*Gén.*, XII, 11-20), el agua de la roca (*Ex.*, XVII, *Núm.*, XX), la denominación de Bersabea (*Gén.*, XX, 26), de Betel (ibid., XXVIII, 35), el primer encuentro de David con Saul (I *Reyes*, XVI, 17), la doble relación de la caída de Israel (IV *Reyes*, XVII, 18), etc. Este sería el punto de partida para la exégesis de lo por venir. En el mismo lugar, pág. 473, se citan proposiciones de la *Civiltà Catt.* (19 Julio, 16 Agosto 1902; 12 Enero, 21 Febrero 1903) notablemente amplias. El concordismo, que hasta hace poco gozaba de tanto crédito, ha decaído decididamente; en lo tocante á lo que en la Biblia se refiere á las ciencias naturales, tiene valor la explicación de San Agustín; en cuanto á la historia, el valor de los documentos se toma de la diversa forma de su expresión. Todo debe juzgarse según el espíritu de los tiempos de entonces. Sólo cuando en la Sagrada Escritura hubiese un *dato positivo* de este género, este tal sería histórico (¡Hummelauer! V. *Exegetisches zur Inspirationslehre*, 1904, 31). Si respecto á la opinión de Moigno, opinión propuesta en nombre de muchos autores, es decir, que la Sagrada Escritura mira en gran número de lugares á los hechos y teorías científicas, se atrevió D'Hulst en 1883 á pronunciarse sólo contra la concesión media de no querer ni afirmar ni negar que la Biblia contiene verdades científicas, esto demuestra el gran progreso, puesto que hoy nadie lo pone en duda. V.

pero no muy feliz, distinción, entre verdad absoluta y relativa, y material y formal, y entre error subjetivo y objetivo (1), sólo tiene algún sentido cuando se acepta una acomodación á la ciencia de la época. «Todo lo revelado es verdadero, porque viene de Dios; pero no toda proposición inspirada está confirmada por Dios,» dice Lagrange. Esto es tan claro para los datos astronómicos, cosmogónicos y geográficos, que no necesita más explicación.

Ya San Agustín contestó al maniqueo Félix, quien pretendía hacer de Manes el prometido Paráclito, porque, según las palabras de Cristo, había penetrado en toda verdad y había enseñado la creación del mundo y el curso del Sol y de la Luna, que en ninguna parte de la Sagrada Escritura se promete un Paráclito que enseñara tales cosas. Cristo quiso hacer cristianos, no matemáticos. Asimismo, observa San Agustín que el Espíritu de Dios, que habló por boca de los escritores sagrados, no quiso enseñar las cosas que en nada eran útiles para la salvación. Santo Tomás dió de tal concepto una expresión precisa, y León XIII la alega para demostrar que la manera de expresarse en las cosas científico naturales corresponde al uso común del vulgo. Es discutible si esto es aplicable también a la Historia.

Lagrange, *Jésus et la critique des Evangiles*, «*Bulletin de littérat. ecclés.*, 1904, 17. Contra él, maestro de la *nueva exégesis*, Delattre dirigió su obra. Trata en particular de substraerle á la autoridad de León XIII y de San Jerónimo. Tiene razón en afirmar que San Jerónimo considera en la Sagrada Escritura nombres fácilmente corregibles, y que León XIII no admite que, en ella, la historia tenga una exposición proporcionada á la comprensión del vulgo, como la tienen las cosas que se refieren á las ciencias naturales (*Autour de la question biblique*, 1904, 13, 52, 143, 284); pero sale de lo justo cuando no quiere permitir la aplicación de estos principios, respetando la diferencia (Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, 1904, 50). Con Holzhey, Hummelauer es de opinión de que así en sus ideas sobre la naturaleza, como en sus conceptos históricos y literarios, el escritor inspirado es en todo y por todo *hijo de su tiempo* (ibid., 90).

(1) Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, 31, 42; Scheeben, *Dogmatik*, I, 112; Loisy, *Études*, 86; Granderath, *Const. dogm.*, 1892, 56; *Katholik*, II, 1898, 398. V. en contra, Strauss y Torney, *Altägyptische Götterlehre*, II, 399; Hummelauer, *Comm. in libros Iudicum et Ruth*, 1885, 12; Hogan, *Clerical Studies*; Poels, *The cath. Univers. Bull.*, 1905, 19.

En la Historia sólo puede tratarse de datos generales, cuya determinación exacta nada importa al escritor ni al lector. Que las genealogías salten el uno ó el otro miembro, que el Salmanasar del libro de Tobías, el Nabucodonosor del de Judith y el Baltasar del de Daniel estén representados con rigor histórico, y que la cronología haya de explicarse así ó de otra manera, según el método de la antigüedad, especialmente de los semitas, no puede ser de especial importancia. Lo mismo puede decirse del Nuevo Testamento. Verdad es que los Padres trataron de eliminar todas las contradicciones aparentes, pero ningún exégeta será tan ingenuo que crea que acertaron en todo (véase *Luc.*, IX, 28; XVIII, 35. *Juan*, XII, 1 y sigs.). Quien en esto no tenga presente la índole ni el fin del escritor, es incapaz de explicar la recíproca relación de los Evangelios. La hipótesis de la tradición ayuda tan poco á vencer la dificultad, que más bien confirma nuestra concepción. Los Evangelistas, cuando aceptaron sencillamente la materia tradicional, cedieron la garantía de la tradición cada uno á su propia comunidad.

31. Lo principal y lo secundario.—Por consiguiente, la inspiración no puede aplicarse aquí de igual manera al contenido y á la forma, á lo *principal* y á lo *accesorio*. El Jesús sinóptico es esencialmente el mismo que el de Juan; pero ¡qué diferentes los colores del retrato! La historia de la infancia en Mateo y en Lucas van de acuerdo hasta cierto punto; pero ¡qué grandes son las discrepancias! Quizá no es permitido distinguir mecánicamente entre contenido y forma, entre principal y secundario, pues el hombre entero fué poseído del Espíritu de Dios; pero tanto más es preciso conceder al autor una aplicación de la materia á sus fines y circunstancias, cosa que en la Historia profana se considera como muy natural, puesto que ni dos narradores coinciden exactamente en el mismo acontecimiento, ni aun uno y mismo narrador se repite literalmente.

Imagínese, pues, ¡qué consecuencias se deducirían de opiniones opuestas! El ortodoxo Rohnert, que, fuera de

esto, se aproxima muchísimo en sus maneras á Zanecchia, puede demostrárnoslo. Rechaza toda diferencia gradual, porque el Espíritu Santo es uniformemente autor de toda la Sagrada Escritura, y ni siquiera admite la cooperación humana, pues esto conduciría á consecuencias peligrosas. ¿Dónde estarían los confines? *Luc.*, I, 1 y sigs., nada prueba, porque los Apóstoles, aun siendo testigos oculares, recibieron el Espíritu Santo. Tampoco la diferencia de estilo prueba nada, porque el Espíritu Santo se acomodó á cada uno de ellos. No existe, pues, diferencia alguna entre lo principal y lo secundario, pues en la economía de la salvación nada es pequeño. La inspiración es sencillamente una sugestión de palabras y cosas. Esto es coherente en absoluto; pero sólo á propósito para desacreditar la inspiración verbal junto con la Revelación (Delitzsch). La invocación, tenida presente también en otro lugar, á los *autógrafos* perdidos, de nada sirve, puesto que tratamos del texto tradicional. Este ha de explicarse según el contenido y la forma.

32. Resultados seguros. Santo Tomás.—Todos convendrán en que, en lo particular, no siempre es fácil decidir. Es tanto más difícil cuanto se trata del más importante de los problemas, de la importancia y trascendencia de la infalibilidad de la Sagrada Escritura. Forma y contenido, letra y contexto, relatos y finalidad, son con frecuencia difíciles de distinguir entre sí. Mas de esto no se deduce que no exista la diferencia. En general, será preciso proceder con cautela, como repetidamente lo ha encarecido León XIII. Sólo *resultados indudables de la ciencia* pueden obligar á los exégetas á separarse de la interpretación tradicional de proposiciones que no pertenecen á la fe ni á la moral. Así se explica que la Teología sólo haya admitido poco á poco tal influencia, y que hoy la admita con más facilidad que antes. En efecto, los estudios llamados históricos y las investigaciones experimentales de las ciencias físicas son de origen más reciente. A la manera como sólo algunos exégetas de miras estrechas emprenderán hoy el trabajo de Sísifo que requiere la explicación de los pasa-

jes de la Sagrada Escritura relativos al sistema del mundo, no diré geocéntricamente, sino heliocéntricamente, para justificarse ante la ciencia, así se procederá en otras cuestiones particulares y se ha procedido ya [(1)]. La Iglesia rehuye con razón pronunciarse en estas cosas. Gasser afirmó expresamente en el Vaticano que no se tenía el propósito de definir las controversias de las escuelas respecto á la especie y extensión de la inspiración, lo que tampoco León XIII hizo [(2)]. La nueva Comisión de estudios bíblicos tampoco dirá la última palabra.

Que ni aun Santo Tomás [(3)] puede ser en absoluto decisivo en estas cosas, se afirma hasta en la Encíclica del Padre Santo. No obstante esto, podemos aplicar los *principios* del santo Doctor. Dice que en lo que de por sí ó directamente pertenece á la fe, máxime en lo que más directamente se nos ha revelado por Dios, por ejemplo, la Trinidad, la Encarnación y otros puntos semejantes, no puede uno tener falsa opinión, sin hacerse culpable de herejía. Pero pertenece *indirectamente* ó accidentalmente á la fe aquello de cuya negación resultaría algo contrario á ella. Por ejemplo, si alguien dijera que Samuel no fué el hijo de Helcana, ya que de aquí se deduciría que la Sagrada Escritura es falsa. Así, pues, respecto á tales cosas, alguien podría tener una opinión falsa sin peligro de herejía antes de haber meditado ó antes de haberse decidido á deducir de esto algo contrario á la fe, especialmente si no se aferra á ello obstinadamente. Pero después que la cosa se ha hecho evidente, y más aún, si ha sido definido por la Iglesia que de tal opinión se deduce algo contrario á la fe, sería un error, no sin herejía, el sostenerla. El cardenal González

(1) V. Hogan, *Cler. Stud.*, 471; *Encicl.*, 8 Sept. 1899; Lagrange, *La méth. hist.*, 138.

(2) *Theol. Quartalschr.*, 1903, 358.

(3) Summa th., 1, q. 32, a. 4; 2, 2, q. 2, a. 5-6; *In I Cor.*, 11, lect. 4; *Sent.*, 2, d. 2, q. 1, a. 3; d. 12, q. 1, a. 2; *Opusc.*, 10; *De profet.*, a. 2; Franzelin, *De divina tradit. et Script.*, [2] 1882, 527; Schöpfer, *Bibel u. Wiss.*, 103; Nisius, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1899, 474; 1900, 676; *Rev. bibl.*, 1900, 136; Schultes, *Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol.*, 1902, 86; Holzey, *Schöpfung, Bibel und Inspiration*, 1902, 43.

tomó por tema de su obra sobre la Biblia y la Ciencia, la tesis del comentario á las sentencias: «En lo que no pertenece á la necesidad de la fe, era permitido á los santos tener distinta opinión, como también á nosotros.» El Padre Santo la aceptó también en la Encíclica *Providentissimus*, é hizo aplicación de ella. Si Santo Tomás reconoce inmunidad de error aun á las consecuencias científicas, como la de que la tierra está fundamentada en el agua y otras semejantes, reconoce también el derecho á interpretaciones diferentes. En la profecía (inspiración) sólo está revelado lo que es útil para la salvación. Hasta qué punto extiende en esta materia el derecho de la interpretación eclesiástica, no puede decirse con seguridad, pero es fácil presumirlo, ya que se refiere á *Luc.*, XXII, 32.

33. **Belarmino.**—De manera semejante se expresó Belarmino en la conocida carta á Foscarini [1], pues distingue entre artículos de fe por parte del objeto y por parte del que habla. A aquéllos pertenece, entre otros, el parto virginal. Pero quien, por ejemplo, negase que Abraham tuvo dos hijos y Jacob doce, ofendería, en efecto, algo que el Espíritu Santo dice por boca del escritor inspirado, y que, por tanto, pertenece á la materia de la fe, pero sin contradecir ningún artículo de fe formulado. Es natural que con eso no entiende que el otro campo quede abandonado al capricho; por lo contrario, consideraría como heréticos tanto el uno como el otro, pues ambas cosas las dice la Sagrada Escritura por boca de los Profetas y de los Apóstoles. Si no menciona el precepto del Tridentino, pero, según el sentido, da una extensión que lo haría aparecer como superfluo en el decreto del Concilio, ha de considerarse que quiere conservar mayor libertad á la interpretación allí donde no se tenga delante un dogma formal. Los antiguos teólogos se complacían en recordar como ejemplo el perro de Tobías [2], otros aluden al capote que el Apóstol

(1) V. *Apol.* T. II, cap. 16, § 12, pág. 398.

(2) S. Jerón., *Ad Philem. prol.; In Gen.*, 46; M. Cano, *L. th.*, 2, 16, 18; Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 268.

había dejado olvidado en Troade (II *Tim.*, IV, 13). El prólogo de San Jerónimo á la Epístola á Filemón demuestra con cuánto calor se discutían ya estas cuestiones en aquel tiempo. Es posible que el crítico citado allí conociera la doctrina de Orígenes sobre el grado de la inspiración. El apologista defiende el origen apostólico, á pesar de tales observaciones comunes. De lo contrario, deberían rechazarse todas las Epístolas paulinas, pues en todas hay cosas de secundaria importancia expuestas en el lenguaje familiar, especialmente en la primera á los Corintios.

Pero no se trata tanto de tales noticias, que están seguramente en lejana relación con la fe, como de amplias exposiciones de objetos históricos y científico-naturales. Respecto á esto, Belarmino reconoció la necesidad de cambiar la exégesis, tan pronto como la opinión contraria á la tradición quede científicamente exenta de toda duda. Tampoco nosotros queremos pedir más. Solamente que, consideradas las cosas á la luz actual, la necesidad se presenta de una manera distinta que entonces y que en tiempo de R. Simón, porque entre tanto la Historia y la Ciencia han progresado poderosamente. Pero mientras de tal modo se va distinguiendo entre inspiración más ó menos amplia, no se introduce el error en la Biblia [1], sino que se trata de determinar lo que los escritores sagrados quisieron y pudieron decir sin una influencia milagrosa inútil para las cosas profanas.

34. Objetos científico-naturales.—En lo que respecta á las *ciencias naturales*, sólo puede presentarse la disputa respecto á si las ciencias físicas han producido realmente *resultados tan seguros* que deban ser tenidos presentes por la exégesis. Hay muchos que no son seguros, pero sería locura ignorarlos todos, ó querer combatir teorías bien fundadas á la luz de la exégesis. El sistema de Copérnico es sólido; en Geología son seguros los puntos principales, de suerte que es preciso fijarse en elllos

(1) *Civ. Catt.*, 29 Julio 1902, 149; *Katholik*, I, 1902, 564.

cuando se quiere explicar el hexamerón y el diluvio. En lo demás, puede todavía decirse hoy con San Agustín, quien tuvo en gran aprecio la ciencia física: «Lo que los sabios pueden demostrar en las ciencias naturales, está también en la Sagrada Escritura; lo que afirman contra la Sagrada Escritura, es falso [1].» Pero mientras con el mismo Santo se atiende sobre todo al fin religioso y al antiguo concepto de la naturaleza, puede añadirse que ha pasado ya el tiempo del concordismo [2].

Sería interesante resumir los puntos principales que Sanders dedujo de los escritos de San Jerónimo: «De los escritos del gran maestro se infiere que la inspiración debe ser entendida en forma tal que Dios sea realmente el autor de la Sagrada Escritura, pero sin que el hombre quede reducido á simple instrumento pasivo. La inspiración se extiende á todo el contenido de la Biblia, no sólo á los diversos sentidos, sino también á las palabras, es decir, al sentido histórico.» (pág. 137). «Así, pues, San Jerónimo creyó indudablemente que los escritores sagrados relataron muchos hechos como los habían aprendido de la tradición popular, sin preocuparse de su exactitud.» (pág. 163). «El escritor inspirado no se expresó siempre según la rigurosa verdad de las ciencias físicas é históricas; en las cosas en que la fe no se pone en duda, se acomodó muchas veces á la tradición popular, que no siempre correspondía á la realidad de los hechos.» (pág. 388). Lagrange, que pone muy alta la autoridad de San Jerónimo, llega á esta conclusión: «Por consiguiente, la Biblia no contiene instrucción científica alguna. Cuando los santos escritores aluden á estas teorías, lo hacen siguiendo los fenómenos. Los fenómenos, esta es la palabra redentora, con la que hemos tropezado cuando tratábamos de la inspiración en general.»

35. El Florentino, el Tridentino y el Vaticano.—

(1) *Gen. ad litt.*, 1, 21, 41.
(2) *Rev. bibl.*, 1903, 473; *L'Univ. cath.*, 1904, 308 (Sanders); Lagrange, *La méth. hist.* 136.

Resumiendo nuestras discusiones, podemos decir que la inspiración es una *influencia de Dios* en el entendimiento y en la voluntad de los escritores sagrados, de modo que Dios es el autor de los Libros Santos. Esta influencia se explica con el *impulso* dado á la voluntad humana, con la *ayuda* prestada al entendimiento humano, con la *guía* en las narraciones escritas. *Negativamente* consiste en la preservación del error, *positivamente* en la infusión de las verdades reveladas, en cuanto tiene lugar á la vez una revelación, y en la asistencia del Espíritu Santo para el acto de escribir (1). A todo esto se añaden las disposiciones de la Providencia divina, que dieron motivo exterior para la composición de los escritos de conformidad con la voluntad divina.

Pero en lo que respecta á la *extensión* de la inspiración, ha de sostenerse que toda la Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios, si bien no todas las partes de una manera igualmente inmediata. La inspiración profética ha de concebirse de distinta forma que la de la de los hagiógrafos. Estos no dicen: «Así habla el Señor», sino que hablan en propia persona, sobre lo que es accesible á la razón y á la experiencia; «pero con la asistencia del Espíritu Santo», como añade Santo Tomás (2). Mas en los Profetas hay que distinguir el acto de la revelación del de lo escrito. Como quiera que sea, para todas las partes ha de exigirse por lo menos la *infalibilidad* en el sentido ya dicho, infalibilidad inexplicable si no se admite la asistencia y la influencia divinas.

Este es el contenido de las *definiciones eclesiásticas* respecto á la inspiración de la Sagrada Escritura. Eugenio IV, en Florencia, en el decreto para los jacobitas, declaró que la Iglesia romana reconoce uno y el mismo Dios como autor del Antiguo y del Nuevo Testamento, es decir, de la Ley, de los Profetas y del Evangelio; porque los santos de ambos Testamentos hablaron bajo la inspiración del mismo

(1) León XIII, *Providentissimus*, 61; Pesch, *Theol. Zeitfrag.*, III, 71.
(2) Summa th., 2, 2, q. 124, a. 2 ad 3; *Rev. bibl.*, 1906, 209.

Espíritu Santo *(Spiritu S. inspirante)*. El Tridentino enseña en la cuarta sesión: «Así, pues, considerando el Concilio que esta verdad (de la fe) y esta disciplina (de la moral) están contenidas en los libros escritos y en las tradiciones no escritas, que, recibidos de la boca de Cristo por los Apóstoles ó de los Apóstoles mismos, bajo la inspiración del Espíritu Santo *(Spiritu S. dictante)*, han llegado hasta nosotros, transmitidos, por decirlo así, de mano en mano, siguiendo el ejemplo de los Padres ortodoxos, acepta todos los libros, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo; porque Dios es el autor de ambos, como también de las tradiciones mismas, tanto las pertenecientes á la fe, como las correspondientes á la moral, las cuales vienen verbalmente de Cristo y han sido dictadas por el Espíritu Santo y conservadas por continua sucesión en la Iglesia católica, que las venera con igual piedad y respeto.» Al mismo tiempo define el Concilio sobre la amplitud del canon. «Si alguien no aceptara como santos y canónicos todos los libros, íntegros, con todas sus partes, como suelen leerse en la Iglesia católica y como existen en la antigua edición Vulgata, sea excomulgado.» El Vaticano, como también el Tridentino, no tuvo el propósito de establecer algo nuevo respecto al ser y extensión de la inspiración, sino que quiso dejar estas cuestiones á las escuelas. Pero á la última definición del Tridentino sobre el canon, añade: «Estos los tiene la Iglesia como santos y canónicos, no porque hayan sido compuestos por industria humana y sancionados después por su autoridad, ni porque contengan una revelación sin error, sino porque fueron escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo *(Spiritu S. inspirante)*, tienen á Dios como autor, y como tales han sido entregados á la Iglesia.» Para la explicación del «autor» se cita el Concilio Florentino: «Porque los Santos de ambos Testamentos hablaron bajo la inspiración del Espíritu Santo.» Con arreglo á esto, se encuentra en el canon correspondiente la adición: «O quien negare que fueron divinamente inspirados [1].»

(1) *Sess.*, III, cap. 2, can. 4; *Coll. Lac.*, VII, 79, 86, 239, 522. De igual

36. Inspiración de todas las partes. Adición del Vaticano.—*Común* á todas estas definiciones es la doctrina de que Dios, porque inspiró á los escritores, es el autor de la Sagrada Escritura *entera* y de todas sus partes. Esto significa, en primer lugar, que, bajo tal respecto, los libros del Antiguo Testamento son iguales á los del Nuevo, y los libros canónicos á los deuterocanónicos. Por las palabras *partes individuales*, deben entenderse algunas partes críticamente contestadas, que el Tridentino quiso someter desde el principio á un examen especial. Se cuentan entre éstas en el Nuevo Testamento el final del Evangelio de Marcos (XVI, 9-20), los *perícopes* de la adúltera (*Juan*, VIII, 1-11), y *Luc.*, XXII, 43, y sig., y el *coma* de Juan (I *Juan*, V, 7). Estos pasajes fueron mencionados expresamente en las discusiones. Expuesto á la crítica de un modo particular, sólo está el coma de Juan. Pero como éste falta, no sólo en todos los códices y traducciones antiguos de Oriente, así como en los Padres, sino que tampoco se encuentra en los códices de la Vulgata hasta el año de 800, no cae necesariamente bajo el decreto del Tridentino (1). Sólo en Prisciliano († 385) y en Jacobo de Edessa († 708) se encuentra citado. Le Camus encuentra evidentes señales de interpolación en los tres testigos y en el Angel de la piscina probática. En el Concilio de Trento no se aceptó la proposición de discutir ciertas partes del

---

manera las profesiones de fe de León IX y de Clemente IV. Denzinger, *Enchir.* 296, 386. Dausch, *Schriftinspiration*, 88, 102.

(1) Cornely, *Introductio*, II, 670; Houtin, *La question biblique*, 224; Bludau, *Oriens christianus*, 1903, 126; Theiner, *Acta conc. trid.*, I, 71; Pierre Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul IV, d'après des documents nouveaux*, contiene en la pág. 73 un juicio ó extracto del comentario inédito de Carafa sobre el concilio Tridentino, relativo á la expresión *cum omnibus suis partibus*, el cual comprende aun las sílabas. Esta sería la *Declaratio S. Congr. interp. Conc. Trid.*, del 12 Enero 1576. V. *Zeitschr. f. kath. Teol.*, 1891, 778; *Rev. bibl.*, 1895, 645; Janssens, *De Deo trino*, 136. El 18 de Enero de 1897, la Congregación del Santo Oficio emitió la decisión de que el llamado coma de Juan es un texto auténtico, el cual no puede, sin peligro, negarse ó ponerse en duda. V. *Katholik*, 1897, 492. Pero la cuestión crítica permanece intacta, como se dijo al cardenal Vaughan desde Roma. *Rev. bibl.*, 1898, 149; Pesch, *Theol. Zeitfrag.*, I, 1900, 57; Bludau, *Katholik*, II, 1902, 75.

Nuevo Testamento que eran combatidas, no sólo por los adversarios, sino también por católicos, porque se quería de intento pasar por alto estas diferencias, como ya había hecho el Florentino, á fin de no dar á los pusilánimes lugar á la duda. Pero se tenía intención de compilar sobre esta materia un decreto especial.

La *adición del Vaticano* es una explicación más detallada del Tridentino. Va dirigida contra los que querían derivar el carácter canónico de algunos libros de la inspiración subsiguiente, de la aprobación del Espíritu Santo ó de la Iglesia (Pighius, Sixto de Siena, Chrismann, Bonfrère, Frassen, Amort, Jahn y otros, y, en parte, también Calmet y Haneberg), ó bien discutían la posibilidad de una aprobación por parte de Dios, por ejemplo, en el segundo libro de los Macabeos (Hamel, Lessius)[1], ó tenían sólo la inmunidad de error sin influencia divina positiva como carácter suficiente de la canonicidad (Colenson, R. Simón, Calmet, Dupín, Jahn y Janssen). Con esto, se rebate á la vez la objeción suscitada frecuentemente por los protestantes desde Chemniz, de que la inspiración se hace depender de la canonicidad, y no al contrario[2]. No porque la Iglesia lo enseña son inspirados los Libros Santos, sino que la autoridad de la Iglesia da solamente la seguridad de que lo son, da la garantía exterior de ello.

Positivamente, el Vaticano, junto con el *Spiritu S. dictante* de la tradición, acogió el *inspirante* del Florentino; de esto deduce la calidad de autor de Dios, y, por tanto,

---

(1) R. Simón, *Hist. crit. du. N. T.*, 280, 293; Langen, *Grundriss des Einleitung in das N. T.*, ² 1873, 211; Denzinger, *Rel. Erk.*, II, 223. Una defensa de Lessio. cit. por Schneemann, *Controversiarum de div. grat. hist.*, 1881, 465, por Kleutgen. V. sobre esto Dausch, *Schriftinspir.*, 146, el cual cree que esta defensa no consigue su objeto. Las restricciones y modificaciones posteriores de la tesis de Lessio, parecen, más que otra cosa, concesiones arrancadas por efecto de la lucha. Granderath (*Const. dogm.*, 49) y Nisius (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1899, 468), al contrario de Kleutgen, creen que la condena del Concilio no afecta á Lessio. V. *Coll. Lac.*, VII, 140; Granderath, *Gesch. d. Vatik. Conz.*, II, 437.

(2) Chemnitz., *Exam. Conc. Trid.*, S. VI, 8 (edición Preuss, 54); Kunze, *Glaubensregel*, 311; Kropatschek, *Das Scriftsprinz. d. luth. Kirche*, I, 1904, 423.

ha de explicarse también según tal elemento [1]. Puesto que ni histórica ni filológicamente puede sospecharse que tal palabra haya recibido un significado tan intensivo, ha de reconocerse mucho mejor que de tal manera se ha convenido tácitamente dar al «dictar» el significado ulterior de una inspiración divina en general. La otra adición: «y como tales fueron entregados á la Iglesia misma», es clara por el contexto, y sirve para rechazar la idea de una canonización posterior por parte de la Iglesia. La Escritura fué inspirada desde el principio, cuando fué entregada á la Iglesia, mas no pudo serlo posteriormente. León XIII repite la doctrina del Vaticano, afirmando que la autoridad de las Escrituras está en haber procedido del soplo del Espíritu Santo, pero emplea también la palabra *dictare.*

Pero cómo haya de concebirse esta inspiración respecto á los autores, es cosa enteramente ajena al fin de aquella discusión. Así como el Vaticano sólo quiso repetir el decreto del Tridentino relativo á la inspiración, así éste debiera ser el regulador para explicarla. Mas tanto el análisis histórico como el lógico demuestran que no se intentó una resolución sobre la *infalibilidad absoluta* de la Sagrada Escritura, ya que implícitamente se declaró que, respecto al modo y extensión de la inspiración, no debía darse un juicio definitivo. Tampoco se dijo de qué manera ha llegado la Iglesia al conocimiento de la inspiración de las Escrituras particulares. En el proyecto primitivo se leía: «por medio de los Apóstoles», y una enmienda proponía: «enseñada por el mismo Espíritu Santo», pero se prefirió la expresión genérica, para significar que el conocimiento de la inspiración ha de inferirse principalmente del depósito de la fe revelada. Si de todo esto quiere deducirse una consecuencia positiva, será la interpretación de la inspiración aceptada, en general, desde Santo Tomás, según la cual *Dios es el autor principal, y los escritores*

(1) De igual manera Lagrange, Zanecchia, Prat (*La Bible et l'histoire,* 1904) y otros, contra Franzelín y sus adeptos (Billot); Granderath, *l. c.*, II, 481.

son los autores instrumentales (racionales) (1). Para explicarla, recordaban los escolásticos la relación entre la primera y la segunda en el campo de la naturaleza y de la gracia. La inspiración no suprime las fuerzas naturales, sino que obra por medio de ellas, y las engrandece. Pero las resoluciones de la Iglesia respecto al carácter de las Escrituras, no se refieren á los autógrafos, sino á los textos y á las traducciones tradicionales, y ponen el concepto de inspiración antes que el de autor.

(1) Sto. Tom., *Quodlib.*, 7, a. 14 ad 5: *Auctor principalis Sacrae Scripturae est Spiritus S... homo auctor instrumentalis*; León XIII, *Provid.*, 51, 61: *Primarius auctor... scriptores inspirati instrumenta.* Zancchia da de ello una explicación tomista.

CAPÍTULO XXI

La interpretación de la Sagrada Escritura

1. Necesidad de la interpretación en los escritos de la antigüedad. Los sacerdotes y los escribas.—2. La Sagrada Escritura no se interpreta por sí misma. Los escritos posteriores dan luz á los anteriores. El Nuevo Testamento respecto al Antiguo.—3. Los pasajes obscuros pueden explicarse por otros más claros. Analogía de la fe.—4. Los Padres respecto á la riqueza de la Sagrada Escritura.—5. Los herejes.—6. Pasajes hermenéuticos relativos á la inteligencia espiritual y á la obscuridad de la Escritura. Los Padres respecto á la Escritura y á su interpretación. Interpretación herética de la Escritura. Explicación alegórico-mística.—7. El sentido eclesiástico ó la regla de fe. Contenido de la fe y espíritu viviente de la Iglesia. Interpretación auténtica de la Escritura por la Iglesia. Consenso de los Padres.—8. Los preceptos eclesiásticos en favor de esta interpretación de la Sagrada Escritura.—9. Exégesis científica.—10. La Exégesis sobre cosas profanas.—11. El decreto del Tridentino respecto al uso de la Vulgata.—12. La aprobación eclesiástica para las traducciones en el lenguaje vulgar.—13. La Exégesis acatólica.

1. Necesidad de la interpretación en los escritos de la antigüedad. Los sacerdotes y los escribas.—Todo escrito requiere interpretación; sólo el *autor* mismo es el intérprete competente de su obra. Pero cuanto más lejos está un escrito en tiempo y lugar del lector, y más difiere por lengua y conceptos del uso común, más necesario es el modo de interpretar el sentido que el escritor ha unido á las diversas palabras y proposiciones, y de explicar las ideas y pensamientos que el autor quiso exponer. ¿Quién se atrevería á sostener que entiende plenamente el sentido de los clásicos griegos y romanos, si no posee profunda cultura y abundantes medios subsidiarios? (1) Y aun así queda todavía mucha obscuridad. Los intérpretes de Platón disputan aún en nuestros días acerca del verdadero sentido de las palabras del maestro. Mas la dificultad crece cuando se trata

(1) Oríg., *C. Cels.*, 1, 12; *De princ.*, 4, 8; Agust., *De util. cred.*, 7, 17; 17, 35; Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, IV, 2 1087; V, 2 1844; *Realenzykl.*, VII, 3 718; Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 2 1794, 162.

de escritos religiosos que tienen raíces en los más íntimos pensamientos, en los sentimientos más delicados del alma popular. Los libros sagrados de los indos, de los persas, de los chinos, de los mahometanos y otros, sólo tenían facultad para explicarlos y aplicarlos los sacerdotes, porque su casta era la depositaria de la ciencia y de las tradiciones religiosas.

¿Habrá de ser esto distinto respecto á la Sagrada Escritura, que es extraña á nuestro pensar, no sólo por el idioma hablado y por la manera de ver propia del antiguo Oriente, sino por la adaptación á la inteligencia del pueblo? ¿No deberá más bien reconocerse en ella doblemente la necesidad de una interpretación por el hecho de que se nos ofrece como inspirada por Dios y como norma infalible de la fe y de las costumbres? Los judíos, que vivían en el espíritu tradicional de la lengua, primero en el sacerdocio levítico y más tarde en la escuela de los escribas, poseían una institución que no sólo custodiaba la tradición viva de los antiguos, sino que la aplicaba á la vida pública y privada. El rabbí Bechai dice: «El fundamento de la Tora (escrita) es la Tora hablada, pues la Tora enseñada no puede ser entendida sin ayuda de la oral [1].» La Tora sin la Mischna se reputaba incapaz de obligar, debiendo venir integrada como *norma normans* por una *norma normata*. Moisés y el Sanedrín interpretan auténticamente. Si esto es natural desde el punto de vista puramente histórico, se hace más evidente cuando se considera el *origen sobrenatural* de la Sagrada Escritura. Porque el «espíritu natural no puede saber lo que es el Espíritu divino» (I *Cor.*, II, 11 y sig.) Verdad es que la Sagrada Escritura es la «palabra de Dios,» pero lo es con vestido humano, facilitada por el lenguaje y el dictamen de los escritores sagrados, y acomodada á la época y á la inteligencia de los lectores (*Rom.*, I, 14).

2. La Sagrada Escritura no se interpreta por sí

(1) Buxtorf, *Synagoga Iudaica*, 1661, 67; Weber, *Altsynag. Theol.*, 86; Schürer, *Gesch. d. Volkes Israel*, II, 327; Steinthal, *Zur Bibel und Relionsphilosophie*, 1890, 95.

misma. Los escritos posteriores dan luz á los anteriores. El Nuevo Testamento respecto al Antiguo.—*¿Pero acaso la Sagrada Escritura se interpreta por sí misma?* La pregunta no es tan paradójica como parece. «El conocimiento de las cosas contenidas en la Biblia debe sacarse de la Biblia, como el de la naturaleza, de la naturaleza.» «No es permitido atribuir á la Biblia una doctrina que no resulte clara y distinta de la historia de la Biblia;» he aquí un principio que parece evidente (1). Así, los primeros escritos de un autor se explican por los siguientes, porque uno está convencido de que, después de madura reflexión, tácita ó explícitamente, corrige algún juicio suyo anterior. Pero ¿cómo ha de aplicarse este principio á la Sagrada Escritura? ¿No es ella enteramente un libro de una misma masa, una obra del mismo espíritu? Lo es ciertamente, mas así como, por un lado, ofrece también un elemento humano, por otro, no puede desconocerse en la Revelación una pedagogía divina progresiva, que sigue y promueve el curso de la evolución. Bajo este respecto, los libros posteriores deben esparcir alguna luz sobre los anteriores. Lo que en un lugar se dice de un modo figurado y enigmático, encuentra en otro explicación más clara. Siendo el Antiguo Testamento preparación especial para el Nuevo, á la luz de éste, debe conocerse y entenderse mejor aquél. Antes hemos citado las palabras de San Agustín: «En el Nuevo Testamento está claro el Antiguo.» Mas también en el Nuevo Testamento se encuentran numerosas aplicaciones del Antiguo que pueden considerarse como otras tantas explicaciones de este último, y aun todavía es más importante el espíritu del Nuevo Testamento como clave para la inteligencia del Antiguo, lo cual es aplicable, sin duda, solamente á las cosas que atañen á la fe y á la moral. La historia y las ciencias naturales exigen otros medios. Por este motivo, quería Espinosa limitar la interpretación á la moral, única, según él, necesaria á la salvación. La Teología protestante recurre á la analogía de la fe, pero le es preci-

(1) Espinosa, *Theol. prakt. Traktat*, cap. 7 (trad. alem. de Stern, 156).

so confesar que hoy la Exégesis es una ciencia histórica, precisamente al contrario de la máxima todavía en vigor hace 50 años: «La Sagrada Escritura se explica á sí misma (1).»

3. Los pasajes obscuros pueden explicarse por otros más claros. Analogía de la fe.—Verdad es que el Nuevo Testamento da de cuando en cuando alguna explicación de sentencias parabólicas y obscuras (2); pero esto sucede raras veces. Todavía es más raro que un libro sea explicado por otro, como la primera Epístola á los Tesalonicenses por la segunda, y quizás también la Epístola á los Romanos por la de Santiago. La única referencia expresa á las Epístolas de San Pablo, se encuentra en II *Ped.*, III, 15 y sigs. Pero aun estas explicaciones requieren de nuevo explicación, si bien en algunas se tiene una directiva segura. Sígase el verdadero principio exegético de explicar lo difícil mediante lo más fácil, y lo obscuro por medio de lo claro; pero en muchos casos ocurrirá que no se encuentra lo claro, ó se tomará por claro aparente lo que en realidad es obscuro. Por eso es imposible que sin previa instrucción pueda entenderse rectamente la Sagrada Escritura. En cambio, el peligro es mínimo para el *creyente* (3) pues en su fe ha recibido ya el Espíritu que habla desde la Sagrada Escritura. Aunque los Profetas y los Apóstoles predicaban también á los incrédulos y á los malos, dirigían solamente sus escritos á los fieles. Sin embargo de ello, el creyente, abandonado á sí mismo, tampoco tiene en la analogía

(1) Espinosa, *Theol. prakt. Traktat*, cap. 7 (176); *Realenzykl.*, III, 3 195; VII, 3 735; Kautzsch (*Bibelwiss.*, 78) dice: «Existe una ruptura completa con la sentencia *escolástica* que afirma que *Novum Testamentum in vetere latet.* ¿Se intenta hablar aquí de la escolástica protestante? La católica no conoce ninguna especie de *fe de la inspiración mecánica.*»

(2) *Mat.*, XIII, 10 y sigs., 36 y sigs.; *Juan*, II, 21, 22; VII, 39; X, 7 y sigs.; XII, 16; XV, 1 y sigs.

(3) V. Agust., *De util. cred.*, VI, 13; *De doctr. christ. prol.*, 2; Chemnitz, *Examen Conc. Trid.*, I, S. V, 6; VIII, 1 (ed. Preuss, 1861, 56, 65). Frente á frente de las novedades, los franceses, como también la doctrina ortodoxa de los protestantes (Godet), se refieren expresamente á la «analogía de la fe bíblica». Chauvin, *Leçons d'Ecriture sainte*, 1902; Fontaine, *Les infiltrations kantiennes et protestantes et le Clergé français*, 1902, 237.

de la fe (*Rom.*, XII, 6) suficiente garantía para la recta interpretación exacta de la Escritura.

No faltan, en verdad, pasajes de la Sagrada Escritura en los cuales la ley de Dios es clara y fácilmente comprensible, y donde al creyente lleno del Espíritu de Dios y al hombre espiritual se promete la enseñanza entera del Espíritu Santo (1); pero estos y otros pasajes no se refieren á la inteligencia de la Sagrada Escritura, sino que, en general, conciernen á la vida religioso-moral del hombre poseído interiormente de la Revelación. Respecto á la Sagrada Escritura, sólo se infiere de esto que es ella más fácilmente inteligible, pero no que lo sea en absoluto. Su sentido está patente únicamente para aquel que vive ya y piensa en el espíritu de la Revelación, y que, por otra parte, ha aceptado antes en lo esencial la doctrina de la Sagrada Escritura. La letra mata, y el espíritu vivifica (II *Cor.*, III, 6); las palabras del Señor son espíritu y vida. Mas esto no es un especial «testimonio del Espíritu Santo,» un «don para explicar la Sagrada Escritura,» sino el espíritu de la fe cristiana que debe ser conocido con seguridad antes que sea aplicado á la Escritura. «El que se atiene á estas palabras:—si no creéis, no seréis reconocidos,—puesto que cree, recibirá inteligencia según la medida de su fe, é interpretándolas á la luz de la fe, expresará las cosas divinas. Semejante hombre, no sólo creerá en Jesús y en lo escrito en este pasaje, sino que comprenderá su sentido, porque quien vive en la verdad de la fe y por las obras del Logos permanece en el Logos, y según las promesas del Señor, conocerá la verdad (2).»

Pero la *Sagrada Escritura confirma* también en muchos pasajes que aun el *creyente necesita una explicación especial* (3), porque no es dado á todos el mismo espíritu

(1) *Deut.*, XXX, 11; *Salm.* XVIII, 9; CXVIII, 105, 130; *Mat.*, V, 14; II *Ped.*, I, 19; II *Cor.*, III, 3 y sigs.; IV, 3, 4.

(2) Oríg., *In Matth.*, XVI, 6 (ad 20, 29 y sigs.); *De princ.*, IV, 6. Kunze (*Die Glaubensregel*, 161) cree hallar las primeras huellas de los «testimonios del Espíritu Santo». V. Agust., *In Ioann. tr.*, 45, 7.

(3) *Deut.*, XVII, 8 y sigs.; *Ecl.*, XII, 11, 12; *Mal.*, II, 7; II *Par.*, XIX,

(I *Cor.*, XII, 8), y los misterios de la fe son enigmáticos é incomprensibles (*Ibid.*. II, 9 y sigs.; XIII, 12). Es cierto que Jesús invita á los discípulos á rogar al Padre por la buena sabiduría (*Luc.*, XI, 13. Véase *Santiago*, I, 5), pero por estas palabras han de entenderse generalmente los dones de Dios para la vida cristiana. Lo que el creyente pida al Padre en su nombre, eso le será concedido. No será vano el pedir entendimiento é iluminación; pero la gracia cristiana no es por sí sola un medio infalible para entender la Sagrada Escritura, por muy necesaria y provechosa que sea. Los mismos discípulos que disfrutaban de la enseñanza del Señor, no entendieron muchas cosas antes de la venida del Espíritu Santo, no penetraron en la profunda inteligencia de la Sagrada Escritura (*Luc.*, XXIV, 25, 44 y sigs.) San Pedro cree que en las Epístolas de San Pablo hay muchas cosas muy difíciles de entender (II *Ped.*, III, 15 y sig.)

4. Los Padres respecto á la riqueza de la Sagrada Escritura.—Los Padres están llenos de alabanzas sobre la *sabiduría de las Sagradas Escrituras*, y admiran la *riqueza y plenitud* de su contenido (1). Vicente de Lerins dice que el canon de las Escrituras es por sí sólo más que suficiente. En la Sagrada Escritura está claro y fácilmente comprensible lo que es obscuro en la Filosofía, observa San Crisóstomo, quien, como Orígenes, no encuentra palabras bastantes para ensalzar la sabiduría de las Epístolas del Apóstol San Pablo. Para él son éstas como un muro recamado de diamantes, que fortalece á las Iglesias diseminadas por toda la haz de la tierra. San Agustín da al estudioso el consejo de dilucidar los pasajes obscuros de la Sagrada Escritura confrontándolos con los claros. En efecto, el Espíritu Santo ha adaptado las Escrituras de tal suerte, que los pasajes inteligibles calmen el hambre, y los más

---

10; *Mat.*, XXIII, 2, 3; *Hechos*, XV, 28; *Gál.*, II, 1, 2. V. Belarmino, *De verbo Dei*, III, 2, 3.

(1) Iren., *Adver haer.*, 2, 10, 1; 27, 1; 28, 2-3; Tert., *Adv. Herm.*, 22; Orig., *In Ierem.*, 31, 2; *In Num.*, 27, 1.

obscuros alejen el tedio; porque puede decirse que nada hay en las partes más obscuras que no se haya dicho claramente en otro lugar (1). Pero San Agustín al hablar así, entiende, con los otros Padres, lo que es absolutamente necesario para la fe y las costumbres, lo que está contenido en el símbolo. Del propio modo que exige, en general, la autoridad de la Iglesia para la fe en los Evangelios, la pide igualmente para la inteligencia de ellos.

Ni siquiera los Padres creían que la Escritura fuese clara de por sí, antes bien estaban persuadidos de que, sin un guía seguro, era imposible una interpretación exacta de la misma. Las Escrituras están dictadas por el Espíritu Santo, pero nosotros, por ser los menores y los últimos venidos frente al Verbo de Dios y á su Espíritu, necesitamos de la ciencia de sus misterios (2). A Tertuliano, que afirma que nadie puede leer las Escrituras si no es antes cristiano, le parece que están ordenadas de tal suerte que ofrecen materia también á los herejes para la herejía (3), aunque dice en otra parte que las doctrinas heterodoxas tuvieron necesidad de procurarse otros instrumentos. Por este motivo, no les reconoce la Sagrada Escritura, por la cual pueda decidirse la cuestión (4). Si al objeto en sí añadimos el espíritu subjetivo de cada uno, se hace mayor el peligro de confusión. No sería difícil hallar en esto la justificación del famoso dístico del teólogo reformado Samuel Werenfels relativo á las múltiples interpretaciones de la Sagrada Escritura (5). «En efecto, ni los Profetas ni el Salvador mismo expusieron tan claramente los misterios divinos, que estén á primera vista al alcance de cualquiera—dice Cle-

(1) Vincent., *Comm.*, 2; Cris., *De Laz. H.*, 3; *In ep. 11 ad Thess. H.*, 3, 4; *De sac.*, 4, 8, 430; Agust., *De doctr christ.*, 2, 6; 9, 14.

(2) Iren., *l. c.*, 2, 28, 2. V. Petav., *De trin. praef.*, 1, 4.

(3) *De praescr.*, 39; Möhler, *Symbolik*, 356; Winckler, *Die Traditionsbegriff der Urchristentums bis Tertullian*, 1897, 96.

(4) Tert., *l. c.*, 15.

(5) *Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque, Invenit et pariter dogmata quisque sua. Diss. var. arg.*, II, 391. Espinosa (*Theol.-prakt. Trakt.*, cap. 7) cita un proverbio holandés: *Geen Ketter sonder Letter*, «Ningún hereje sin letra».

mente Alejandrino;—antes bien, hablaron en parábola, no sólo en el Evangelio, sino en la Ley y en los Profetas. La Escritura dice de sus propias sentencias: Rectas son para los inteligentes (*Prov.*, VIII, 9), es decir, para los que aceptan según la regla eclesiástica las explicaciones de Cristo dadas claramente por El [1].» Gregorio Taumaturgo afirma, en el panegírico de su maestro Orígenes, que éste encontró mucho enigmático en las Escrituras [2]. «O Dios —dice,—por motivos desconocidos, no se reveló claramente, ó nuestra ruin naturaleza no puede comprenderlo.» Precisamente por esto refugióse Orígenes en la alegoría, y «desde él hasta nuestros días no ha llevado á cabo la razón una crítica tan convincente de la Biblia» (Lagrange).

San Jerónimo escribe á Paulino [3], que él le dió una explicación para que viera que en las Sagradas Escrituras no podía seguir el camino sin un maestro y guía. Los médicos prometen lo que es cosa de la medicina, los herreros cuidan de los negocios de herrería; sólo en el arte de escribir quieren todos tenerse por doctores. Como ya San Atanasio, también San Jerónimo observa que hasta el diablo tiene sentencias bíblicas en la boca para fascinar á los hombres y llevarlos al error. Lutero lo cita en sus discursos de sobremesa, para condenar el mal vicio de que todos se consideren maestros en las Escrituras. San Agustín censura duramente la afirmación de algunos cristianos de que no necesitan regla alguna para la interpretación, pudiendo tenerla por don divino. No hay que traer á la palestra á San Pablo, porque á éste le fué concedida una revelación. Y si ello no fuera así, ¿por qué los que alardean de tener un don divino para entender cuanto de obscuro hay en la

---

(1) *Strom.*, 6, 15, 802. Kutter (*Klem. Alex. und das N. T.*, 7) le dirige graves censuras, porque contra su propia intención contribuyó en realidad á hacer que la Biblia fuese en la antigua Iglesia un libro ininteligible. Según esto, toda la antigüedad no entendió la Biblia (!)

(2) Orig., *C. Cels.*, 1, 82; *Philoc.*, 9; Zöllig, *Inspiration des Origen.*, 28; Lagrange, *La méth. hist.*, 149.

(3) *Epist.*, 53, 4; 58, 9; León XIII, *Providentissimus*, 35; Atan., *C. Arian*, *or.*, 1, 8.

Escritura, tratan de interpretarla á los otros? ¿No tendrán también éstos el mismo don? Cierto, si Dios mismo los instruyó interiormente, deberían ser capaces de obrar por sí mismos. El sentido de las Sagradas Escrituras—dice San Jerónimo (1),—no es para nosotros claro y evidente. El Evangelio no está en las palabras, sino en el sentido, no en la corteza, sino en el núcleo, no en el follaje de las frases, sino en las raíces de la razón. Por lo cual, para entender bien la Escritura, se requiere el Espíritu Santo, que Marción, Basilides y otros heréticos no han tenido. «No por causa de la Escritura, sino por causa de su interpretación, nace la herejía. La culpa es del sentido, no de la letra»—dice San Hilario.

5. **Los herejes.**—Los Padres se dolieron siempre de la arbitraria exégesis de los herejes, y hallaron la causa de ella en su sentido ajeno a la fe eclesiástica. Pero los herejes, especialmente los *valentinianos*, se envanecían de tener para sí una *tradición secreta*, sin la cual no podía entenderse con seguridad la Escritura. Decían ellos que Cristo y los Apóstoles se acomodaron en sus predicaciones á los conceptos de sus oyentes, pero que á los íntimos les revelaron en secreto la verdadera doctrina. De éstos la heredaron los herejes, por lo que están autorizados para interpretar las Escrituras según ella. Pero como tal aserto no tenía valor frente á la manifiesta tradición histórica, los *montanistas* recurrieron á una revelación superior. Los Apóstoles—afirmaban éstos—estaban poseídos todavía de las falsas ideas de su tiempo; pero el Espíritu Santo prestó á los montanistas la verdadera inteligencia de las Escrituras. Este Espíritu Santo era sin duda su propio espíritu. Los principios de la pura razón se elevaron ya entonces como norma para la interpretación de las Escrituras. Con los *maniqueos* sucede otro tanto. San Agustín se duele amargamente de que éstos, bajo la falsa apariencia del

(1) *Ad Gal.*, I, 11, 12. V. Just., *Dial.*, 119; Hilar., *De trin.*, 2, 3; M. Cano, *L. theol.*, 12, 7; Agust., *De Gen. ad litt.*, 7, 9; *De morib. eccl.*, 1; *In Ioann. tr.* 45, 8.

saber racional, desfiguraran y falsearan las doctrinas del Antiguo Testamento.

6. Pasajes hermenéuticos relativos á la inteligencia espiritual y á la obscuridad de la Escritura. Los Padres respecto á la Escritura y á su interpretación. Interpretación herética de la Escritura. Explicación alegórico-mística.—Los Padres, que no hallaron una buena *hermenéutica*, sino que debieron formársela, viéronse impulsados por estos ataques de los herejes á buscar argumentos para rechazar la interpretación herética de las Escrituras [1]. De esta manera formáronse poco á poco reglas que sin duda dejaron todavía mucho campo libre. Frente á las explicaciones artificiales y alegórico-místicas, alzóse la interpretación *histórico-gramatical* como fundamento del uso de las Escrituras [2]. Mas como la aplicación de este principio traía en pos de sí dificultades demasiado grandes, se hizo siempre más general la explicación *místico-alegórica*. Esta es, en primer lugar, una confesión tácita de que en muchos puntos no se entienden las Escrituras, por lo cual, como lo hicieron los griegos y los romanos de los últimos tiempos, ó los creyentes del Veda y del Corán, era preciso profundizar el sentido religioso. Pero era también un medio excelente para mostrar á los judíos y á los paganos el profundo tesoro de la sabiduría divina, para divulgar una concepción más pura del Cristianismo, para demostrar la conexión necesaria de la exégesis escritural y de las Escrituras en general con el espíritu enseñanzas de la Iglesia cristiana. La Escritura debe interpretarse espiritualmente, porque ha sido inspirada por el Espíritu Santo [3]. Así como los escritos de Aristóteles ó

(1) Kutter, *Klem. Alex. und das N. T.*, 27, en donde alaba en gran manera la crítica del método herético, pero dice: «Nunca quizás ha habido teoría de suyo tan recta que más torturada haya sido por los mismos que la inventaron.» Chemnitz, da (*Ex. Con. Trid.*, 238), con San Hilario, la regla de que el significado del discurso se toma del discurso mismo.

(2) Ya los teodocianos (Eus., *H. E.*, 2, 28, 13); luego los antioquenos.

(3) Möhler, *Einheit*, 84, 308, 315; Diestel, *Gesch. des A. T. in der christl. Kirche*, 1869, 15.

de Arquímedes no se interpretan según las ideas de sus adversarios, tampoco deben interpretarse las Sagradas Escrituras según el método de sus enemigos, los herejes [1].

Pero ¿dónde está este *Espíritu Santo*? Según lo dicho hasta ahora, no en el *individuo*, sino en la *colectividad*. Sí, á diferencia del judaísmo, la doctrina de Jesús no estaba destinada á constituir un derecho público, no obstante esto, fué confiada á los Apóstoles y á sus sucesores con el encargo de publicarla. El Espíritu que obra en la institución de Cristo, que obraba también antes de haberse escrito el Nuevo Testamento, si facilitó la inteligencia del Antiguo Testamento, también debía prestar la inteligencia del Nuevo. Si la conformidad del Antiguo Testamento con el Testamento de Cristo, esto es, con el Nuevo Testamento, se da como canon eclesiástico de la exégesis [2], esto sólo debe entenderse en el sentido de que el espíritu del Cristianismo, el espíritu de la Iglesia, hizo entender el Antiguo Testamento profético y por eso lo ha conservado. «Cuando los judíos leen la Ley—dice Ireneo [3],—se convierte para ellos en un mito; pues no tienen la explicación de todo lo que ayuda á entender la manifestación humana del Hijo de Dios. Por lo contrario, si es leída por los cristianos, se les descubre el tesoro escondido en el campo.»

Los creyentes compartieron este Espíritu con la Iglesia, y lo tomaron de la Iglesia universal. Pues donde la verdad está garantida por la sucesión apostólica, allí está la verdad de los Libros Santos y de las interpretaciones y de todas las tradiciones eclesiásticas, dice Tertuliano [4]. «Veo—dice Pedro—que hombres de ingenio, cuando leen las Escrituras, van detrás de los más diversos pensamientos; por tanto, ha de atenderse cautelosamente á que la Ley de Dios no sea leída según el entendimiento del espíritu privado de cada uno. Pues en los Libros Santos se encuen-

(1) Agust., *De util cred.*, 6, 13; 7, 17; *Ep.*, 137, 1, 3; Hilar., *De trin.*, 1, 18.
(2) Ritschl, *Rechtfertigung*, II, [3] 17; Harnack, *Dogmengeschichte*, I, [2] 269, n. 1; II, [2] 76.
(3) *Adv. haer.*, 4, 26, 1; Tom., *Prol.*, 20, 6.
(4) *De praescr.*, 19.

tran muchas palabras que pueden ser entendidas según el sentido que se haya formado con anterioridad el individuo mismo. No debes llevar á la Escritura lo que es extraño á ella, sino sacar de ella el verdadero sentido. Para este fin, es necesario aprender la inteligencia de la Escritura de alguno que la haya tenido y conservado según la verdad por tradición de sus antepasados [1].» Por virtud de los carismas nos explican las Escrituras sin peligro de escándalo aquellos cuya sucesión está en la Iglesia desde los Apóstoles [2]. «Pregunta á tus padres y ellos te lo manifestarán, á tus ancianos y ellos te lo dirán [3].»

7. El sentido eclesiástico ó la regla de la fe. Contenido de la fe y espíritu viviente de la Iglesia. Interpretación auténtica de la Escritura por la Iglesia. Consenso de los Padres.—Este es el *sentido eclesiástico*, que, resumido en la *regla de la fe*, pero vivo en todo el ser de la Iglesia, se manifiesta como efecto del Espíritu que la guía, el «sentido eclesiástico,» que sirve como regla de la fe, y, por tanto, como norma de la interpretación [4]. Es el sentido y la idea, el espíritu objetivo de la verdad cristiana, que se crea una expresión siempre nueva, y se manifiesta según las necesidades de cada época en las inclinaciones más diversas, pero permaneciendo siempre idéntico á sí mismo [5]. Es la palabra apostólica tradicional, el símbolo apostólico como norma de la fe; pero es también el espíritu apostólico que perdura en la Iglesia, la «piedad del dogma católico [6].» Cuando las reglas hermenéuticas abandonan al crítico, éste debe aconsejarse por la regla de la fe, que se saca de los pasajes claros de la Sagrada Escritura y de la autoridad de la Iglesia [7].

Vicente de Leríns explica la razón por la cual, aun

(1) Clem., *Recogn.*, 10, 42.
(2) Iren., *Adv. haer.*, 4, 26, 5; Huhn, *Théol. Quartalschr.*, 1858, 218.
(3) Agust., *In Lev.*, 4, 6; *Ep.*, 264, 3.
(4) Hipól., cit. por Eus., *H.*, *E.*, 5, 28; *Phil. proem.*
(5) Kuhn, *Einleitung*, 45.
(6) Oríg., *In Ep. ad Rom.*, 5, 1; Winckler, *Der Traditionsbegriff*, 107.
(7) Agust., *De doctr. christ.*, 3, 2; *C. Crescon.*, 2, 33.

siendo tan perfecto el canon, es necesario añadirle la autoridad del sentido eclesiástico, diciendo: Porque no todos pueden entender la Escritura en su profundidad según idéntico sentido, sino que el uno explica sus sentencias de una manera y el otro de otra, y así parece que pueden nacer tantas opiniones como hombres la estudien. A causa del laberinto de tantos errores, es absolutamente preciso que se trace la línea de la interpretación profética y de la apostólica según la norma del sentido eclesiástico y católico [1]. Formalmente, los gnósticos mismos reconocían el principio de que lo verdadero de la Sagrada Escritura no puede ser descubierto por los que no conocen la tradición; pero, de hecho, rechazaron la tradición eclesiástica, para seguir una tradición esotérica que suponían apostólica [2].

Así como la *regla de la fe* y el *sentido eclesiástico* se consideraban bajo dos aspectos, esto es, como *depósito objetivo de la fe* existente en la Iglesia y como *espíritu que obra en ella*, así también, la interpretación de la Sagrada Escritura debió formarse según estos dos puntos de vista. Considerada en su contenido objetivo, la regla de la fe, dada por Cristo, excluía toda duda, constituía la absoluta verdad en todos los asuntos [3]; pero considerada en su aplicación, era el espíritu que obraba en la Iglesia. Si Ireneo fué el primero que «proclamó el símbolo bautismal, bajo una interpretación determinada como *regula veritatis* apostólica [4],» en la cual está el contenido de la fe de las comunidades fundadas por los Apóstoles, que siempre se ha mantenido inalterable, también expuso, frente á los herejes, el principio del cual proviene la pureza de esta fe: «Pues donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia, porque el Espíritu es la verdad.» El contexto no

(1) *Comm.*, 2. V. Tert., *De praescr.*, 15, 17, 19; Clem. Alej., *Strom.*, 7, 15; Ciril. Alej., *Ep.*, 39 (X, 109); Möhler, *Athanasius*, I, 123.

(2) Iren., *l. c.*, 3, 1-2; Kuhn, *l. c.*, 328.

(3) Tert., *l. c.*, 13; Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1858, 237.

(4) Harnack, *Dogmengeschichte*, I, ² 262; Kunze, *Glaubensregel*, 124, 149, 157, 161.

permite separar esta proposición según el principio formal católico y el protestante, sino que expresa la tesis completa bajo ambos aspectos de la correlación del Espíritu y de la Iglesia. Si el Espíritu no estuviera presente, no subsistiría la Iglesia; es así que la Iglesia subsiste, luego es evidente que el Espíritu está en ella. Y puesto que según la regla de la fe, la *interpretación eclesiástica* tiene el Espíritu en su favor, es la única *auténtica*. Pero ella debe emanar de la Iglesia universal, ya sea que ésta hable en las asambleas generales de los sucesores de los Apóstoles, ó por boca del sucesor infalible de San Pedro. Ahora bien, universalmente obligatorias lo son solamente aquellas explicaciones que están aceptadas en las definiciones dogmáticas. Por lo cual sólo pocos pasajes han sido explicados auténticamente en el sentido directo.

Según esto, la Exégesis en cosas de *fe* y de *moral* queda sujeta en gran parte á la *regla general de fe* y al sentido *eclesiástico*. La fe, el dogma y la tradición universal de la Iglesia constituyen para los Padres, sin excluir los críticos antioqueños, el principio definitivo de interpretación. «El resultado de los compromisos que, con respecto á la explicación de la Escritura, se concluyeron en los siglos IV y V entre la interpretación literal, la alegórica y la típica (1),» en lo esencial se ha conservado idéntico en todas las Iglesias hasta en los presentes días, y posee todavía no pequeña fuerza convincente, sólo porque emanó de un principio vital que está sobre lo literal.

En la *tradición viviente*, en la vida entera de la Iglesia, cuyo corazón, cuyo aliento, cuya alma forman todo el contenido de la Sagrada Escritura; en el magisterio universal, en la predicación, en la liturgia, en la catequesis, especialmente en los libros de los Padres que vivieron más próximos á los tiempos apostólicos, está contenida la interpretación eclesiástica. El que está en medio de la vida de fe de la Iglesia, no encuentra dificultad para orientarse en las cuestiones principales, ni para explicar á grandes

(1) Harnack, *Dogmengeschichte*, II, 3 76, n. 1.

rasgos la Escritura según la «analogía de la fe» (*Rom.*, XII, 8). Pero esto es factible sólo según la medida de la fe del individuo, el cual únicamente puede encontrar una garantía objetiva mediante el consenso de los testimonios eclesiásticos.

Cuando todos los Padres, ó la mayor parte y los más ilustres, se hallan de acuerdo en la interpretación de las Sagradas Escrituras, se tiene la garantía mejor que puede exigirse humanamente en favor de la rectitud de la interpretación, y también el signo más seguro de la eficiencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Cuando los Padres de diferentes siglos, los Padres de Oriente y de Occidente, que, con la santidad de su vida, su sabiduría y su ortodoxia, emprendieron la misión recibida de Dios con firme adhesión á la Iglesia, coinciden en importantes interpretaciones, su «unánime consenso,» debe explicarse como efecto así de la tradicional doctrina general como de la dirección de la Iglesia por el Espíritu Santo. Es absolutamente inexacto que desde Orígenes todos los exégetas hayan interpretado los pasajes morales y dogmáticos según la medida de su parecer, sin mencionar jamás la Iglesia ni el consenso de los Padres (1), porque para ellos era regla de fe la fe de la Iglesia, y sentido eclesiástico el espíritu de la Iglesia. Los Padres posteriores, en la exégesis y en la dogmática, se refirieron frecuentemente á los anteriores. San Jerónimo, en los prólogos enumera, por orden á sus predecesores, y Cirilo de Alejandría compara la labor de los exégetas con el oficio de las abejas que, volando de flor en flor, de todas liban miel. Los antiguos escritores elevaron á método literario esta utilización de los Padres. Si, pues, al mismo tiempo explican la «Escritura con la Escritura» y la llaman canon de la verdad, no se deduce de aquí que fuera esto regla desde Atanasio en la Iglesia griega (2).

8. Los preceptos eclesiásticos en favor de esta in-

(1) *Vindiciae Jahnii*, 1822, 144. V., por lo contrario, Thomassín, *Vorrede*, 20y sigs.; Harnack, *l. c.*, I, ² 573; Kunze, *Markus Eremita*, 1895, 86.

(2) De igual manera, Kunze, *Glaubensregel*, 600, citando á San Crisóst., *H.*, 33; *4 in act. apost.; H.* y sigs. 13; *4 in ep. 2 ad Cor.*; *H.*, 40; *3 in Gen.*

terpretación de la Sagrada Escritura.—La Iglesia ha prescrito directamente que se siga la interpretación de los Padres en las cosas de fe y de moral. El Concilio Trullano de 692, cap. 19, manda: «Cuando se promueva una controversia respecto á las Escrituras, los directores de la Iglesia no defiendan otra cosa sino lo que los instructores y maestros de la Iglesia explicaron en sus escritos.» El quinto *Concilio Lateranense* (1512) enseña en su undécima sesión: «Mandamos á todos los que han de enseñar la verdad evangélica que interpreten las Escrituras según la explicación de los Doctores, que la Iglesia ó el uso de muchos años ha reconocido.» El Tridentino, en la cuarta sesión, para refrenar los espíritus orgullosos, dispone «que nadie, confiando en su propia prudencia, en cosas de fe y de moral, que sirven para la edificación de la doctrina cristiana, presuma interpretar la Sagrada Escritura, sacándola de su propio sentido contra el sentido que mantuvo y mantiene la Iglesia, á la que incumbe resolver sobre el verdadero sentido y la interpretación de las Sagradas Escrituras, ó también contra el acuerdo unánime de los Padres, aunque tales interpretaciones nunca deban ser publicadas.»

El Vaticano, poniendo de relieve expresamente el carácter dogmático, pero también la dificultad de formular exactamente la relación entre el sentido eclesiástico y el consenso de los Padres [1], dió á este decreto una explicación más determinada, porque «se expone mal por algunos.» «Nosotros, confirmando aquel mismo decreto, creemos que el sentido del mismo es el de que, en cosas de fe y de moral, que sirven para la edificación de la doctrina cristiana, ha de tenerse por verdadero sentido el que la santa Madre Iglesia mantuvo y mantiene, pues á ella incumbe, etc.» De este modo se pone un criterio positivo en lugar del negativo, en el sentido de la profesión tridenti-

(1) La distinción temporal de uno y del mismo principio, según lo presente y lo pasado (Egger, *Streiflichter*, 9), queda ya prohibida por la conjugación de los tiempos (*tenuit et tenet*).

na de fe de Pío IV [1]. El sentido eclesiástico, como está expresado en la vida de la fe y en la práctica del Cristianismo, en la literatura y en la tradición de la Iglesia, debe constituir el principio directivo de la interpretación en cosas de fe y de moral. Pero esta regla de interpretación, aun mirada por su lado positivo y conforme a su fundamento, sólo sirve para aquellos pasajes que son formal y materialmente dogmáticos; respecto á los demás pasajes, no existe un «sentido eclesiástico.» Mas también en aquellos pasajes se deja todavía un campo libre, porque su verdad dogmática queda intangible, aunque se derive del texto y de la letra, con tal que se reconozca, en general, su existencia. Se admite ordinariamente que la argumentación bíblica en favor de un dogma tampoco es infalible. Como quiera que el Vaticano tampoco designa los pasajes individuales [2], el exégeta, en lo que respecta á la demostración bíblica del dogma, está más obligado al conjunto que á lo particular. No está obligado en modo alguno á aplicar aquel método atomístico que cree haberlo hecho todo cuando ha puesto juntos los llamados textos demostrativos. Ni el dogma particular ni la idea fundamental dogmática dependen de la explicación de textos aislados no determinados auténticamente.

9. Exégesis científica.—Pero ¿qué diremos de la *exégesis científica?* No pocas veces se reprocha á la exégesis católica que, por efecto de su dependencia dogmática, está obligada á moverse absolutamente en la senda tradicional y que no tiene de crítica bíblica más que la apariencia [3], porque no sabe distinguir entre el crítico y el teólogo. Si con esto se quiere decir sencillamente que ciertos principios relativos al cànon, á la inspiración y á los autores son

(1) Const. *Iniunctum nobis*, 18 Nov., 1564; Denzinger, *Enchir.*, 894; *Allocutio Pii IX*, 9 Nov., 1846, Colon. 1865, 14; *Collectio Lac.*, VII, 144; León XIII, *Providentissimus*, 37; Schöpfer, *Bibel und Wissenschaft*, 86 y sigs.

(2) Scheeben, *Dogmatik*, I, 137; Heinrich, *Dogmatik*, I, 76, 8, n. 1. De otra manera, Martín, *Die Arbeiten des vatikanischen Konzils*, 1873, 18.

(3) Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 624; Turmel, *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1900, 289; Loisy, *Autour d'un petit livre*, 1903, 23 y sigs.

para ella inviolables, y que no puede serle indiferente la autoridad de los grandes exégetas entre los Padres y los teólogos posteriores, la objeción está justificada, pero no descubre falta alguna, sino una ventaja de la exégesis católica. Porque toda exégesis verdaderamente cristiana debe ser una exégesis de la Escritura tradicional, debe reconocer el fundamento de la fe cristiana; de lo contrario, se coloca fuera del terreno del Cristianismo. Discutir contra lo que piensa la Iglesia universal, es prueba de insolente insensatez—dice con cierta dureza San Agustín (1).—El exégeta—como dice Vicente de Leríns—debe reconocer también lo que se ha creído en todas partes, siempre y por todos. ¿Por ventura sería verosímil que tantas y tan importantes Iglesias se engañasen en *un mismo* error? Entre muchas posibilidades, un resultado *idéntico* es igual á cero. El error doctrinal de las Iglesias habría debido variar. Lo que se encuentra en muchos como *uno*, no ha nacido de error, sino de tradición (2).»

Para la exégesis especial queda todavía mucho campo abierto, y sería de desear que en ella no se anduviera con tanta licencia y arbitrio. Porque es sabido que, no sólo predicadores y escritores ascetas, sino también teólogos, abusan y desfiguran los pasajes de las Sagradas Escrituras contra el sentido de los autores, para sus fines particulares. «Pues, doloroso es decirlo, todos hemos comprobado que no hay libro alguno cuyo sentido haya sido más desfigurado y más desconocido que el venerando texto de nuestros Libros Santos (3).»

10. La exégesis sobre cosas profanas.—El defensor cristiano de la *ciencia teológica* tampoco podrá negar que los Padres, para alguno de los cuales la lengua de la Escritura Sagrada, ó por lo menos de un texto, era la lengua

(1) *Ep.*, 54, 5.
(2) Tert., *De praescr.*, 28.
(3) *Univ. cath.*, 1896, con aprobación de Bainvel, *Les contresens bibliques des prédicateurs*, 1895. Sobre la exégesis y la hermenéutica, v. los artículos de Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.* 2; Cornely, *Introductio*, I, 510; Sto. Tomás, *Quodlib.*, 3, q. 4, a. 10; Cano, *Loci theol.*, 7, 4; 8, 5.

materna, y que estaban familiarizados con la tradición y la historia de los primeros siglos, son muy dignos de consideración aun en las cuestiones que no afectan inmediatamente á la fe ni á la moral. En este sentido puede decirse con Bossuet y Lagrange que la crítica observa su regla de tomar en consideración el «ambiente,» cuando sigue la tradición de la Iglesia. No obstante esto, en asuntos científicos está autorizada la exégesis católica, si lo cree necesario, para disentir de los Padres, quienes precisamente en estas materias discrepan notablemente con frecuencia [1].

Esta limitación del derecho eclesiástico de interpretar sólo las cosas de *fe* y de *moral*, requiere, en verdad, una determinación más precisa de estas cosas, pero el Concilio Vaticano la olvidó deliberadamente. Es indudable que con esto se ha trazado el límite y se ha dejado á la exégesis el campo de las cosas profanas, hasta donde la explicación no va formalmente contra la fe y la moral ó contra el carácter inspirado de las Sagradas Escrituras. Ni es revelado todo lo que es inspirado, ni todo debe ser explicado por la Iglesia, si bien toda la Sagrada Escritura pertenece al depósito de la fe [2]. El Decreto mira seguramente á la Sagrada Escritura, no á las interpretaciones de la Iglesia [3]. Parece ser de importancia secundaria el distinguir después entre verdades reveladas religiosas y no religiosas (Granderath), ó entre verdades mediata ó inmediatamente reveladas (Schöpfer); porque, como quiera que sea, la relación con la Revelación no cambia el carácter de las cosas profanas. Aunque las primeras verdades son reveladas, porque son religiosas, y las demás porque fueron ins-

(1) León XIII, *Providentissimus*, 38 y sigs. Encícl. del 8 Sept. 1899 al clero francés; Fontaine, *Les infiltrations protestantes*, 1901, 14, 259; 1902, 301; Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'Ant. Test.*, 1903, 111; *Rev. bibl.*, 1903, 474. V. también el Decreto del Papa referente á la institución de una Comisión Bíblica, 30 Oct. 1902.

(2) V. Nisius (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1899, 186, contra Egger, *Streiflichter*, 5, sig. 16 y sigs., 41). V. la pág. 398.

(3) Granderath (*Katholik*, II, 1898, 289, 385) contra Vacant, *Études theol. sur les constit. du Concile du Vatican*, I, 1895, 518.

piradas á los escritores, siempre será verdad que, en las cosas profanas, el Concilio no impone obligación alguna, por lo cual el exégeta queda libre según principios generales teológicos. Que al tratar de las verdades religiosas hay que pensar en los dogmas revelados (1), lo da á entender sin duda el intento de oponerse á la herejía. León XIII recomendó también la analogía de la fe y el magisterio católico á los miembros de la Comisión Bíblica como norma para no pocos pasajes respecto á los cuales no existe una decisión determinada de la Iglesia, y con relación á los cuales todo doctor privado puede tener y defender su opinión predilecta. El temor del obispo de San Gal, referente á que la adición del Vaticano al Decreto del Tridentino sobre la interpretación de las Sagradas Escrituras, pudiera convertirse en nuevo yugo para la exégesis (2), no se ha confirmado felizmente. Al contrario, la exégesis, influída por el curso de las demás ciencias, se ha movido con más libertad que antes, y aun, como se ve en Loisy, á veces ha rebasado los debidos límites.

Verdad es que se nos opone la exégesis de los pasajes relativos al sistema del mundo. Pero es sabido que en esto han influído otras muchas causas, especialmente filosóficas. Es deplorable, por las consecuencias que trajo, pero comprensible, que alguna vez se rebasaran los límites del terreno reservado á la fe y se interpretasen estos pasajes según el concepto que entonces se tenía del mundo, y no según la verdad demostrada después. El abuso no abroga en ninguna parte el uso. Pero entonces no se dió, como tampoco hoy, una explicación auténtica por la Iglesia; ni puede darla en cosas profanas, porque éstas no son de su competencia (3). Así, pues, sólo podía tratarse de definicio-

(1) Nisio (*l. c.*, 283) contra Granderath.

(2) Granderath-Kirch, *Gesch. des Vatik Konzils*, II, 106, 466; *Theol. Quartalschr.*, 1899, 505; 1903, 366; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1900, 681; *Rev. bénéd.*, 1903, 331.

(3) Esto quita al consentimiento de los Santos Padres, al interpretar los pasajes de la Sagrada Escritura relativos á la inmovilidad de la tierra, toda su fuerza demostrativa, como, por otra parte, resulta ya evidente del hecho

nes pasajeras, tanto más cuanto una Comisión tampoco puede emitir resoluciones de valor absoluto. Unicamente en cosas de fe y de moral, son solidarias la Iglesia y la exégesis. Y es justo recordar que la teología protestante de entonces se mostró todavía más hostil la exégesis copernicana. Pero si nos colocamos en el punto de vista puramente natural, podremos preguntar: ¿Quién tiene que corregir más errores sino precisamente aquellas ciencias profanas que monopolizan el supremo saber? ¿Quién ha sufrido más cambios que la Filosofía y las mismas Ciencias Naturales, que hasta mucho más tarde no alcanzaron resultados seguros?

11. El decreto del Tridentino respecto al uso de la Vulgata.—El Concilio de Trento fué de parecer que reportaría gran utilidad la Iglesia de Dios, si de todas las *traducciones latinas* de los Libros Santos entonces en uso, se escogiese una que pudiera considerarse como *auténtica*. Por eso declaró que aquella *traducción antigua* y *común* (vulgata), aprobada por el uso de tantos siglos y por la Iglesia misma, debía ser tenida como auténtica en las lecturas públicas, polémicas, predicaciones y explicaciones, y que nadie osara rechazarla bajo ningún pretexto. El Vaticano no ha repetido este punto, si bien en la fijación del canon se remitió á la Vulgata. Pero el sentido de esta resolución, como lo demuestran las mismas palabras, no va dirigido contra el texto original, sino contra las numerosas traducciones latinas, sumamente divergentes entre sí. Entre *éstas* se declara la Vulgata como traducción auténtica (1). Dados los conocimientos lingüísticos de aquel tiempo, era imposible que se pusiese el texto original como fun-

---

de que tal explicación fué más tarde declarada falsa. (Egger, *l. c.*, 42). Si el exégeta debe ó no someterse (Granderath, *Katholik*, I, 1899, 393), es por tanto una proposición hipotética. Kneib, *Wissen und Glauben*, [2] 1905, 28.

(1) Franzelín, *De trad. et script.*, 500; Kaulen, *Vulgata*, 398; Berger, *Histoire de la Vulgata pendant les premiers siècles du moyen âge*, 1893. Nisius (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1899, 297) cree que Pallavicino había demostrado que la autenticidad en el sentido tridentino debía concebirse ilimitadamente.

damento de la ciencia y de la instrucción eclesiástica. Pero el mismo texto primitivo padecía de la misma inseguridad. ¿Qué otra cosa mejor podía hacerse que declarar la Vulgata como auténtica, es decir, como eclesiástica, como versión verdadera en las cosas de fe y de moral? Sixto V fué el primero que convirtió la Vulgata en texto oficial.

Pero también el *texto* de la Vulgata en sí mismo merece no poca consideración. Casiodoro podía afirmar ya en su tiempo, y no sin razón, que la traducción de San Jerónimo constituía casi una substitución del texto hebreo. En sus códices es más elevada que el texto original usado, si bien San Jerónimo debió acomodarse muchas veces á la versión tradicional. Sólo la prevención y la ignorancia pueden juzgar despreciable esta versión de San Jerónimo, obra maestra filosófica y teológica. «La traducción de la Biblia de San Jerónimo es en su clase una obra maestra»; así se expresa un literato historiador, al cual difícilmente se le puede reprochar una connivencia teológica (1). Mas con esto no se ha impuesto una ley á la exégesis científica, que siempre queda libre de tomar por guía el texto original, aunque siempre será recomendable no perder de vista la Biblia de la Iglesia. Los Padres mismos, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Casiodoro y otros, no dejaron de aconsejar el estudio del texto original en casos de dificultades filológicas y exegéticas (2). En lecciones académicas y en trabajos científicos no es posible, sin ayuda del texto original, hacer un tratado satisfactorio, porque el traductor no da con frecuencia sino una traducción literal. La Vulgata es la Biblia del dogmático, pero el texto original es la Biblia del exégeta científico. León XIII dice que, por medio de la exégesis, el sentido del dogma queda explicado más genialmente á los sabios, y defendido con más brillantez contra los adversarios; mas para este efecto es indispensable el estudio del texto original.

(1) Teuffel, *Römische Literaturgeschichte*, [3] 1875, 1023; Diestel, *Altes Testament*, 93; Welte, *Theol. Quartalschr.*, 1845, 55, 348.

(2) Ambr., *De inc.*, 8, 82; Jerón., *Ep.* 74, 106; Agust., *De doctr. christ.*, 2, 12, 19; Casiod., *Inst.*, 15.

12. La aprobación eclesiástica para las traducciones en lengua vulgar.—Consecuencia de las condiciones lingüísticas de Occidente fué también que las primeras *traducciones* en *lengua vulgar*, que son más antiguas de lo que se ha creído, y no deben atribuirse á influencias heréticas, v. g., valdenses (1), fueron compuestas según la Vulgata. La filología y la costumbre de la Iglesia se dieron aquí la mano. Pero que la Iglesia tenía verdadero empeño en fijar un *seguro texto original*, lo prueba la Políglota Complutense (1520), la cual, como empresa más antigua de esta clase, se debe á la iniciativa y munificencia del cardenal Cisneros. El siglo XVI señala una legión de hombres insignes que se conquistaron relevantes méritos en el campo de la ciencia bíblica. Baste citar á Sixto de Siena, Belarmino, Santes Pagnino, Steuco de Gubio y Montano (2). El error, todavía muy difundido, de que la Iglesia medioeval no hizo caso de la Biblia, estriba en la ignorancia y en la malevolencia. Antes de la Reforma, no se encuentra vestigio de una prohibición general á los laicos de leer la Biblia.

Otra consecuencia de los llamados principios de interpretación es el precepto de que todas las versiones deben ir acompañadas de las *notas* oportunas, y ser sometidas á la aprobación de la autoridad eclesiástica. Para los fieles faltos de instrucción, es esto tanto más necesario cuanto mayor es el peligro de que lleguen á sus manos biblias interpretadas de diversa manera. Ya los Padres, desde Ireneo, aconsejaban á los fieles, dada la astucia de los herejes, que no leyeran la Sagrada Escritura sin los presbíteros y

(1) V. Jostes, *Die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung*, 1885; *Die Tepler Bibelübersetzung*, 1886; *Die Waldenserbibeln und Meister Johannes Rellach* (*Hist. Jahrb.*, 1894, 771; 1897, 133); Krafft, *Ueber die deutsche Bibel von Luther und über dessen Verdienste um die Bibelübersetzung*, 1883; Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung der Mittelalters*, 1889-1892; H. v. Noit, *Ueber Bibelkenntnis und Bibellesen in älterer und neuer Zeit*, 1896; Hofmann, *Die heil. Schrift als Volks-und Schulbuch in der Vergangenheit*, 1902; *Realenzykl.*, II, ^{3} 700; Kropatschek, *Das Schriftprinzip*, I, 106, 135, 435.

(2) Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, IV, ^{2} 1115; *Realenzykl.*, II, ^{3} 678.

maestros de la Iglesia. No pocos hay hoy que gustan de exagerar las dificultades de los Libros Santos para desacreditarlos; así, pues, nunca mejor que ahora conviene seguir el ejemplo de Cirilo de Alejandría, el cual quería que, a diferencia de los arrianos, se tratase de conciliar los pasajes discrepantes mediante una «piadosa» explicación [1]. Pío IV exigió, para la lectura de la Biblia en lengua vulgar, el permiso del Obispo ó del inquisidor, según el consejo del confesor; Clemente VIII lo confirió á una autoridad romana, y Benedicto XIV declaró libre la lectura de la Biblia, con tal que la traducción hubiese sido aprobada en Roma y estuviese provista de notas sacadas de los escritos de los Padres ó de los doctores católicos. Ahora bien, puesto que estas condiciones no se cumplen por las sociedades bíblicas, no es sorprendente que las condenaran Pío VII, León XII y León XIII [2].

13. La exégesis acatólica.—La *exégesis acatólica*, rechazando la tradición y el sentido eclesiástico, se ve precisada á permitir interpretar la Escritura por sí sola. Pero como ésta no se interpreta por sí misma, tal exégesis se ve obligada á poner al hombre necesitado y ansioso de ayuda, en relación inmediata con Cristo ó con la palabra de Dios, recurriendo al influjo inmediato del Espíritu Santo que habita en el hombre, ó al espíritu que habla desde las páginas de la Sagrada Escritura, pues hasta donde dicha exégesis sea creyente, sólo puede explicar la Sagrada Escritura en cuanto «manifiesta á Cristo», y no puede explicar la «palabra de Dios» sino según el «espíritu de Dios» [3].

(1) Thesaurus, 11 (Migne, *Patr. Gr.*, LXXV, 55 B); Agust., *C. Faust.*, 11, 8.

(2) Denzinger, *Enchir.*, 1294-1297, 1566; Tournely, *Obras* VI, 262 y sigs.; Jostes, *Hist. Jahrb.*, 1890, 1 y sigs. Sobre las discusiones de Trento, v. Theiner, *Akten*, I, 65 y sigs.; León XIII, *Constitutio de prohib. et cens. librorum*, 24 Enero de 1897. Frente á la odiosa afirmación de Tschaker (*Polemik*, 97) sobre la prohibición de la sociedad bíblica, el juicio de Hase es moderado (*Ob.*, X, 94). El hecho de que, en un concilio celebrado en Ninfa de Bitinia, en 1234, no se hallase un ejemplar de la Biblia, no constituye una demostración (Chamberlain, *Grundlagen*, 1900, 643). Michael, *Kulturzustände des deutschen Volkes während des XIII Jahrhund.*, III, 1903, 231 y sigs.

(3) Que la Escritura «sólo contiene en sí á Cristo y la fe cristiana», no

Este debe revelarse, por consiguiente, cuando alguno lee la Escritura Sagrada, en el espíritu del hombre, ó hablar en las palabras de ella. Verdad es que el primer modo libra la canonicidad de la Escritura «del peligro unido á la demostración de la autenticidad nunca perfecta en lo individual», pero conduce fácilmente al racionalismo ó al fanatismo. La misteriosa morada del Espíritu Santo en la Biblia no puede tomarse en serio, porque, en tal caso, serían imposibles las explicaciones divergentes y variables [1]. Así, pues, la exégesis debe ser principalmente subjetiva, hasta que á la antigua autoridad se sustituya una nueva, el «Espíritu Santo de las Iglesias fieles» ó de los teólogos, en los que se cree «como deben creer todas las Iglesias».

El *principio material* de la justificación por medio de la fe sola, el cual, desde Lutero, dominó largo tiempo en la exégesis y la dogmática protestante, necesita igualmente de una presuposición objetiva para la interpretación. Se ha demostrado, no sólo merced á la polémica con los arminianos, sino también con otros, que «si el principio material, por la necesidad de la salvación que afirma, no garantiza el recto sentido y el recto espíritu, del cual conviene hallarse pertrechados ya antes de acercarse á las Escrituras, pierde la exégesis su seguridad [2].» Por lo cual el protestantismo, como toda comunidad religiosa, tiene sus propias tradiciones doctrinales. «Su principio exegético es sólo el testimonio del Espíritu divino en la Sagrada Escritura, pero para interpretarla y aplicarla, se ha formado una tradición determinada; la revelación de la gracia

es uno de los más grandes descubrimientos de Lutero (Seeberg), sino una idea ordinaria de la teología católica de todos los tiempos. V. Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 1903, 376 y sigs. «En efecto, debemos toda la Escritura á aquel Espíritu que no se deja seccionar y clasificar en su obra por nuestras ideas sobre la fe, sino que á la confesión viviente que entraña, debemos la inteligencia de la Escritura, cuya dificultad es confirmada, no sólo por el empeño autoritario de Roma, sino también por las discordias de los protestantes» (Kähler, *Dogmatische Zeitfragen*, 1898, 168).

(1) Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, IV, [2] 1095 y sigs.; Schell, *Kathol. Dogm.*, I, 1889, 25; Redner, *Das Prinzip des Protestantismus der Gegensatz des Katholizismus*, 1897, 161 y sigs.

(2) Dorner, *Gesch. d. prot. Theol.*, 410. V. la pág. 313.

libre se considera como el núcleo de toda la Biblia (1).» El sentido literal y la inspiración verbal son consecuencias del luteranismo. La «insana tesis» no puede aplicarse en todo; pero la analogía de la fe, es decir, el concepto luterano del dogma, instituyó una nueva alegoría.

Cuanto más dominado estaba el protestantismo por el racionalismo, con tanta mayor rapidez debió ceder el terreno el testimonio del Espíritu Santo al testimonio del espíritu humano. Hace un siglo que la exégesis racionalista y la crítica histórica combaten con éxito la creencia en lo sobrenatural y en cuanto hay de superior en las Sagradas Escrituras. Por muy diferentes que puedan ser los métodos, todos están de acuerdo en la negación de lo sobrenatural. El método *histórico* sólo admite las reglas histórico-gramaticales y elimina lo milagroso con el sistema de la acomodación (2). El método *moral* (Kant) quiere elevar á principio la religión moral de la razón, y el *mitológico* (Strauss) disuelve las narraciones en mitos. Pero aquí se eleva la cuestión de si la creencia en ese «espíritu de la Iglesia» no es engañoso; pues los efectos, en los cuales debe reconocerse esa fuerza del espíritu, «que no tiene necesidad de ninguna confirmación papal,» son en verdad muy contradictorios. Algunos críticos radicales reconocen también que el método histórico solo no basta, sino que es necesaria una certidumbre de lo sobrenatural mediante la operación interna del Espíritu Santo (3); pero en sus resultados muestran la inseguridad misma de esta certeza. «La pura objetividad de los que tratan de atenerse en absoluto á la Escritura... es sólo aparente (4).» También la «fe evangélica» sabe que no es independiente del resultado de los estudios sobre la vida de Jesús.

---

(1) Tschakert, *Polemik* 99; Harnack, *Dogmengesch.*, III, ³ 791.

(2) Bernouilli, *Die Wissenschaftliche und die kirchliche Methode*, 1897, 205 y sigs.

(3) Rob. Smith, *Das alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung*, 1904, 14.

(4) Nitzsch, *Lehrb. des evangelischen Dogmatik*, 1892, 8; *Realenzyklopädie*, VII, ³ 727; XI, ³ 696.

CAPITULO XXII

Evangelio y Evangelios

1. Los Evangelios son recuerdos de los Apóstoles. La Buena Nueva, el Evangelio tetramorfo. Los Evangelios apócrifos.—2. La cuestión sinóptica y la cuestión de Juan. Los Padres respecto á los Evangelios sinópticos. —3. Mateo. Marcos. La hipótesis de la mutua dependencia.—4. La hipótesis de Griesbach.—5. La hipótesis de Marcos. El fragmento de Papias. —6. El prólogo del Evangelio de Lucas.—7. Explicación de las diferencias merced á la hipótesis de la utilización del fin de los Evangelistas y de la utilización de la tradición. La hipótesis de la tradición.—8. Limitación al ministerio galileo. Propiedades de cosas y de lenguaje.—9. Los fines son causa de las diferencias.—10. Progreso del Evangelio de Mateo á Lucas. —11. El Evangelio de Juan. Complemento de los sinópticos.—12. Evangelio de Juan y el Apocalipsis.—13. La última cena en el cuarto Evangelio.—14. Argumentos internos en pro de la legitimidad del Evangelio. Alusiones al autor, al Apóstol y al testimonio ocular. Lengua, índole y propensión antijudía. Exacto conocimiento de la geografía, de la historia, de la vida, del pensar de los judíos de aquel tiempo. La extensión del ministerio público en Judea.—15. El retrato de Cristo en Juan.—16. Los milagros.—17. Conformidad de los discursos de Cristo y del Bautista. Puntos de concordancia entre los discursos sinópticos y los del cuarto Evangelio. La idea del Logos no está tomada de la filosofía griega, sino de los libros de la Sabiduría, después de realizada en Cristo. El concepto del Logos está solamente en el Prólogo.—18. El reino de Dios en los sinópticos y la persona de Jesús en Juan. La Escatología. Las parábolas. —19. Sin el origen apostólico serían incomprensibles la relación con los sinópticos y la aceptación universal y calurosa. Objeto del cuarto Evangelio. Mesianidad y divinidad de Cristo.—20. Conclusión final sobre la credibilidad de los Evangelios. No dan una biografía completa.

1. Los Evangelios son recuerdos de los Apóstoles. La Buena Nueva, el Evangelio tetramorfo. Los Evangelios apócrifos.—De excepcional importancia para la vida y doctrina de Jesús son los libros del Nuevo Testamento, que tratan especialmente de la existencia y del ministerio del amado Maestro, los *Evangelios*. Son memorias de los Apóstoles, memorias de los días en que estos escogidos tuvieron la gran dicha de oir la palabra de la verdad de la boca misma del Verbo divino, y de ver los prodigios que el Señor de la vida y de la muerte, el sobe-

rano de los vientos y de las olas, obró en Galilea y en Judea durante su peregrinación por la tierra; son dolorosos recuerdos de las persecuciones, de la pasión, de la muerte del Maestro; recuerdos placenteros del triunfo del Hijo de Dios sobre sus enemigos, sobre la muerte, sobre la tumba, sobre el infierno. Estos recuerdos de los Apóstoles, dice Justino, se llaman Evangelios.

Mas ¡qué consuelo, qué gozo, qué felicidad no encierra la palabra *Evangelio!* Significa la *buena nueva* de la salvación, que Jesús trajo del cielo á los hombres, sumidos en las tinieblas y en las sombras de la muerte, la redención del pecado y de la muerte, la reconciliación con el Padre, que está en los cielos. El nombre de la buena nueva ha pasado con su significación á la Escritura: *El Evangelio* y los *Apóstoles* constituyen las partes substanciales del canon del Nuevo Testamento. Evangelio; tal es el nombre comúnmente usado (1); Evangelio de Cristo ó *Evangelio tetramorfo*, así lo llama Ireneo (2), porque estaba persuadido de que los cuatro Evangelios tomados en conjunto, contienen la idéntica buena nueva del Salvador. Este era el Evangelio de la verdad, que Marción mutilaba, para no confundirse con la verdad de los valentinianos (3). El Evangelio fué denominado con los nombres de los autores como testimonio de lo que contiene. Lo que nosotros sabemos de la vida de Jesús, lo debemos á estos Evangelios (4). Las Epístolas apostólicas sirven sólo para confirmarlo. El apóstol San Pablo recuerda la descendencia davídica, particularidades de la historia de la pasión y de la resurrección, y la institución de la Eucaristía. Por la tradición sólo conocemos algunas sentencias del Señor, y aun éstas no

(1) *Doctr. Apost.*, 8, 2; 11, 3; 15, 3 4; *Martyr. Polyc.*, 1, 1; 19, 1; no citado por Clemente, Policarpo, Hrmas, Bernabé; Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 779, 842, n. 1; Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*, 1903.

(2) *Adv. haer.*, 3, 11, 8; Zahn, *l. c.*, I, 160; Harnack, *Chronologie*, I, 161 y sigs.

(3) Tert., *Adv. Marc.*, 2, 15; 3, 13; Zahn, *l. c.*, 1, 629; II, 41. Sobre los valentinianos V., Iren., *l. c.*, 1, 11, 9; Zahn, *l. c.*, 1, 748,

(4) Agust., *C. Faust.*, 14, 11; León XIII, *Provident.*, 13.

enteramente seguras (Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría)[1]. Las fechas más importantes de la vida de Jesús, como el año del nacimiento y de la muerte, tampoco encuentran en la tradición una determinación más exacta.

Otra cosa ocurre con los *Evangelios apócrifos*, los cuales tienen precisamente por objeto llenar las lagunas de los Evangelios canónicos y conciliar las diferencias[2]. Cierto que entrañan un fondo de verdad, puesto que la leyenda se apoyaba en datos tradicionales, para revestirlos con su hilaza. Pero es extraordinariamente difícil descubrir el núcleo de la verdad dentro de la exuberante corteza de la vana fantasía y de la ficción. Aunque los apócrifos no hubieran sido retocados tantas veces, ya en sentido herético, ya en sentido eclesiástico, y aunque las formas más antiguas se remontasen á la mitad del siglo II, de poco pueden servirnos para la vida de Jesús. Verdad es que algunas partes de sus narraciones han entrado en el tesoro legendario de la Iglesia, y otras han conquistado en la liturgia un lugar muy pequeño; pero allí sirven de piadosa edificación, de expresión concreta de una idea religiosa, que en sí es independiente del nombre y descripción de ciertos acontecimientos; pero no pueden aceptarse como fuentes de la vida de Jesús. Los Padres de la Iglesia los juzgaron con severidad y rigor, y el Papa Ge-

(1) Resch, *Agrapha, ausserkanonischen Evangelienfragmente*, 1889-1896; Ropes, *Die Sprüche Jesu, die in den kanon. Evangelien nicht überliefert sind*, 1896; Preuschen, *Antilegomena*, 1901; Zahn, *l. c.*, I, 168, 172, 542 y sigs., 920 y sigs., 934 y sigs.; II, 631 y sigs., en *Grundriss*, 39, trae cuatro citas (Clem., *Strom.*, II, 5, 2-4; 8, 5; 12, 6-2; Ign., *Smyrn.*, 3, 2) que no pueden derivarse de los Evangelios. Sobre los Logia de Jesús publicados por Grenfell y Hunt de un papiro egipcio, v. Harnack, *Ueber die Sprüche Jesu*, 1897; Batiffol, *Les Logia du Papirus de Behresa*, *Compte rendu*, II, 1898, 103; Esser (*Katholik*, 1, 1898, cuad. 1-2), el cual, junto con Krüger, es del parecer de que estas sentencias ni en sí mismas, ni en modo semejante pueden haber sido dichas por Jesús. Dalman, *Die Worte Jesu, mit Berüsichtigung des nachkanon. jüdischen Schriftums und der aramäischen Sprache*, 1898; Grenfell, *New Sayings of Jesus and fragment of a lost Gospel from Oxyrhynchus*, 1904; Harnack, *Ueber die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte*, «*Red. u. Aufsätze*», I, 1904, 315 y sigs.

(2) Conrady, *Das Evangelium Jacobi*, «*Stud. u. Krit.*», 1899, 168 y sigs. Harnack, *Gesch. d. altchr. Lit.*, I, 1893, 6 y sigs.; *Chronologie*, I, 589 y sigs.; Belser, *Einl.*, 760 y sigs.

lasio (Dámaso) los rechazó en nombre de la Iglesia (1). Se ha reconocido muchas veces que nada ofrece demostración más palpable de la autenticidad de nuestros Evangelios, como la comparación de ellos con los apócrifos.

Todavía pueden tomarse menos en consideración las fuentes *judías*. Pues el Sepher Toledoth Jeschúa del que se abusa recientemente otra vez, es una falsificación del siglo XI al XIII, aunque alguna de sus calumnias se remontan hasta Celso (2).

2. La cuestión sinóptica y la cuestión de Juan. Los Padres respecto á los Evangelios sinópticos.—Por consiguiente, todo nos conduce á los *cuatro Evangelios*, únicos que siempre ha reconocido todo el orbe católico. Pero ¿en qué relación están los cuatro Evangelios con el único Evangelio? ¿Cómo se relacionan entre sí? Los fieles suscitaron ya desde el principio estas cuestiones, á pesar de estar convencidos de que había armonía entre ellas. Ya Apolinar de Hierápolis consideraba imposible que los cuatro Evangelios se contradijeran. El autor del fragmento muratoniano trata de explicar las distintas maneras de empezar, mientras que los alogos hacían resaltar la diferencia externa entre el Evangelio de Juan y los sinópticos (3). San Agustín refiere que, si alguna vez no se leía la acostumbrada historia de la Pasión según San Mateo en la Semana Santa, el pueblo quedaba asombrado. De aquí se originaron dos problemas: el uno se refiere a los *Evangelios sinópticos* entre sí, y el otro á su relación con el *Evangelio de Juan*.

El problema sinóptico es el más antiguo, pues el hecho

(1) Impugnan la genuinidad del decreto gelasiano Langen, *Gesch. d. röm. Kirche*, II, 1885, 191; Friedrich, *Sitzungsber. der Münchener Akademie, hist. Klasse*, 1888, 54 y sigs.; Koch, *Der hl. Faustus*, 1895, 58 y sigs. V. Harnack, *Altchristl. Lit.*, I, 1893, XXXV, XL, XLIV, LVII. Como quiera que sea, las investigaciones no son aún definitivas. Mirbt (*Realenzykl.*, VI, ² 475) admite la posibilidad de que una pequeña parte provenga de San Dámaso, y el todo sea originario de Ormisdas, pero atribuye la parte principal á San Gelasio en 496. Grisar, *Rom.*, 730.

(2) Oríg., *C. Cels.*, 1, 32; Loofs, *Antihäckel*, ² 1900; Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, 1902.

(3) Harnack, *Chronologie*, I, 689; Rose, *Les Aloges Asiats et les Aloges Romains; Compte Rendu*, Friburgo, 1898, 133 y sigs.

de que los tres primeros Evangelios tienen amplio terreno común para sus narraciones y discursos, es muy evidente para que pueda pasar inadvertido. Ya Orígenes observaba que Lucas omitió lo que otros dijeron; pero lo que nosotros no hemos aprendido de éstos, él nos lo enseña. Ninguno añadió nada á lo que Mateo dijo, para no caer en repeticiones [1]. Del propio modo, Cirilo de Alejandría dice que lo que Mateo expuso extensamente, lo resumió Marcos siguiendo el orden. Muchas cosas expone que fueron dichas por Mateo, pero más brevemente; al contrario, mientras Mateo pasa en silencio á los herodianos, los recuerda Marcos, para completar la narración (VIII, 15) [2]. Así, opina también Crisóstomo que por la diferencia de la narración no es permitido considerarlos como erróneos, porque si todos hubiesen dicho la misma cosa, hubiera sido innecesaria la multiplicidad de Evangelios, y si todos hubieran escrito de modo nuevo y diverso, no habría prueba de la conformidad entre ellos. Por eso todos han dicho algo común y cada uno algo especial. Porque el uno diga una cosa y el otro otra, no están entre sí en contradicción, sino que se complementan mutuamente [3]. San Ambrosio dice de Lucas: «Pues bien ves que ha omitido á propósito lo que ha sido dicho por los demás, para que en el Evangelio resplandezca la gracia multiforme, y los libros particulares de los misterios y sucesos se distingan por algunos milagros propios de cada uno [4].» Beda acoge sin reserva esta proposición. San Agustín intentó armonizarlas.

3. Mateo. Marcos. La hipótesis de la mutua dependencia.—Entre Mateo y Marcos es por demás evidente esta relación. Quien sin prevención compare ambos Evangelios, tropezará con el dilema: ó Marcos depende de Mateo ó Mateo de Marcos. Esta última parte no podía

(1) *In Ioann.*, 6, 31.
(2) *Ad Marc.*, 1, 3, 15, 34; 8, 15 (*Catena Cramer*).
(3) *In Matth. H.*, 1, 4; 4, 1; 26, 5; Greg. Naz., *Ep.*, 43, 69.
(4) *In Luc.*, 1, 11; Agust., *Serm.*, 232; *C. Faust.*, 29, 3; Kaulen, *Vulgata*, 157; Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 176, 412.

ocurrírsele á los antiguos, porque desde el principio se utilizó y se consideró el Evangelio de Mateo como más antiguo. En cuanto la primera parte del dilema, la explicó claramente San Agustín designando á Marcos como sucesor y compendiador de Mateo [1]. Pero también dice en términos generales el Santo: «Si bien cada uno ha mantenido cierto orden determinado, se ve que ninguno quiso escribir desentendiéndose de su predecesor, ó bien omitiéndolo por ignorancia de lo que el otro hubiese escrito; sino que, como cada uno se sentía inspirado, añadió el trabajo propio, por cierto no superfluo.» Beda sigue las huellas de San Agustín. Quien después reflexionó sobre esto, halló tal hipótesis muy natural.

Cuando el estudio de la Biblia tomó nuevos vuelos, estuvo en gran boga, desde Erasmo, la *hipótesis de la mutua dependencia.* Maldonado, Jansen y otros no dudaron de ella. C. a Lapide se refiere expresamente al mencionado pasaje de San Agustín, y añade esta observación: «Así, cada uno escribe de manera que discrepa de los otros en el estilo, pero está de acuerdo en el sentido y en el asunto. Pues lo que el uno calla, está narrado en el otro; lo que uno compendia, el otro lo explica con amplitud, lo que que aquél consigna obscuramente, éste lo expone con claridad [2].» Calmet es un campeón convencido de esta teoría, que dominó sin interrupción hasta el siglo pasado. Con elocuencia especial fué defendida por Hug, quien sin duda fué demasiado lejos en sus fundamentos, al atribuir al sucesor la intención de corregir á su predecesor. Patrizi la profesa abiertamente: «Si se comparan ambos, se reconocerá fácilmente que el uno, cuando escribía, debía tener el otro á la vista, á pesar de lo cual se observa también que la narración de Marcos está algo más limada y ordenada. Esto nos representa la obra de uno que tomando de Mateo los hechos y los discursos, añade al mismo

(1) *De cons. ev.*, 1, 2, 1; 2, 4; *C. Faust.*, 3, 2-5; Beda, *Ep. responsoria ad Accam. Comm. ad Luc.;* cf. ad 7, 10; Bollinger, *Markus, der Bearbeiter des Matthäusevangelium. Altes und neues zur synoptischen Frage*, 1902.
(2) *Proem. in ev.*, 2, 4.

tiempo lo que allí falta y trata de ordenar mejor las cosas narradas. En efecto, tal era la intención de Marcos, quien á veces adorna y mejora con una exposición mas bella [1].» Fuera de esto, Marcos utilizó el Mateo arameo, y el traductor de éste se valió de Marcos. Esto está aceptado también por otros, y aun se sospecha una utilización de Lucas en la redacción griega; la historia de la niñez debe provenir del traductor. Franzelín resume el estado de la cuestión en su tiempo (1870) de esta manera: «De Marcos creen y demuestran hombres sabios que tuvo á la vista el Evangelio de Mateo.» También entre los protestantes dominó largo tiempo esta hipótesis [2].

4. La hipótesis de Griesbach.—Pero desde fines del siglo XVIII, con motivo de la hipótesis de la mutua dependencia, se abrió camino otra interpretación del problema sinóptico, que recibió su nombre de Griesbach, y hasta estos últimos tiempos ha tenido numerosos partidarios [3]. Según él, debería ponerse en el tercer lugar el Evangelio de Marcos y considerarlo como una especie de compilación de Mateo y de Lucas. Esta teoría tiene en su favor un dato histórico aparente, pues Clemente de Alejandría dice que los Evangelios provistos de genealogías son los primeros que se escribieron [4]. Pero este pasaje, que también podría entenderse solamente en el sentido de la relación que hay entre Marcos y Mateo, tiene en contra suya toda la tradición mejor comprobada. Si Clemente cita los antiguos presbíteros, y si en los Padres del siglo II, eran preferidos los Evangelios con la narración de la niñez (véase Justino), también Orígenes puede considerar como tradición que primero se escribió el Evangelio según

(1) *De ev.*, 1853 I, 6; Franzelín, *De trad. et Scriptura*, 1870, 304; Calmes, *La question del évang. synopt.*, «*Compte rendu*», II, Friburgo, 1898, 64; Belser, *Einleitung*, 233; *Theol. Quartalschr.*, 1897, 324.

(2) V Schanz, *Komm. zu Markus*, 26; Badham, *S. Mark's indebtness to S. Mathew*, 1897; Hadorn, *Die Entstehung des Markusev. auf Grund der synopt. Vergleichung auf neue untersucht*, 1898.

(3) Schanz, *l. c.*, 28.

(4) Eus., *H. E.*, 6, 14, 5 L; Corssen, *Monarchianische Prologue zu den vier Evangelien*, 1896.

el publicano, después el según Marco y en tercer lugar el según Lucas. Los catálogos de los Evangelios en los códices concuerdan perfectamente en esto. Las pocas excepciones por las cuales se enumeran los autores según el orden de dignidad, confirman la regla. Ahora bien, puesto que esta teoría ha sido suplantada por otra directamente contraria, es superflua toda crítica. Como quiera que sea, es digno de notarse que el Evangelio de Marcos, en contradicción con los «críticos bíblicos desde San Agustín hasta F. Baur,» no fué elevado á la categoría de primera fuente evangélica hasta hace medio siglo.

5. La hipótesis de Marcos. El fragmento de Papias.—Esta *hipótesis de Marcos*, que Storr sostuvo por vez primera en Tubinga, domina hoy en casi toda la Teología protestante, y ha encontrado acogida también entre algunos exégetas franceses, ora admitiendo un Marcos primitivo, con diferentes modificaciones, haciéndolo más corto ó más largo que el Marcos canónico, ora también, y esto ocurre con más frecuencia, tomando este último como punto de partida. Históricamente se apoya en los *fragmentos de Papias* (1), los cuales fueron primeramente relacionados por Schleiermacher, en 1832, con escritos de Mateo y de Marcos diversos de los actuales canónicos. Se sostiene que Mateo escribió solamente al principio algu-

(1) Eus., *H. E.*, 3, 39 (40, 17 L). V. Schanz, *Die Markusypothese*, «*Theol. Quartalschr.*», 1871, 489 y sigs.; *Kommentar zu Matthäus*, 26 y sigs.; *zu Markus*, 29 y sigs.; *Theol. Quartalschr.*, 1882, 517 y sigs.; 1885, 216 y sigs.; 638 y sigs. Ewald, *Das Hauptprobl. d. Evangelienfr.*, 1890; Holtzmann, *Historisch kritische Einleitung in das N. T.*, ³ 1892; Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, ⁴ 1901; *Die Gleichnisreden Jesu*, ² 1899; Wernle, *Die Synoptische Frage*, 1899; Soltau, *Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert*, 1901; Leimbach, *Realenzykl.*, XIV, ³ 1904, 649. Sobre la hipótesis de Marcos fuera de Alemania, v. Sanday, *A survey of the synoptic question* (*Expositor*, 1891, Febrero-Mayo); *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1891, 780; Semeria, *La question synoptique*, «*Rev. bibl.*», 1892, 520; Loisy, *L'étude sur les Synoptiques: Enseignement biblique*, 1903, n. 11, 12; *L'Apocalypse sinoptique*, «*Rev. bibl.*», 1896, 173; *El Evangelio y la Iglesia* 1904. Defiende la hipótesis de Marcos; el redactor del cuarto Evangelio ha usufructuado además una versión de un Evangelio hebreo. Hawkins, *Horae synopticae. Contributions to the study of the synoptic problem*, 1899; Girodon, *Commentaire critique et moral sur l'évang. selon S. Luc*, 1903 (*Logia*); Lagrange, *Bulletin de litt. eccl.*, Dic. 1903, 18, generalmente admitida; Batiffol, *Rev. bibl.*, 1904, 481.

nas «sentencias del Señor» (λόγια κυριακά), y que Marcos recogió de memoria, sin orden determinado, los hechos y discursos del Señor, según la predicación de Pedro. El Evangelio actual de Marcos sería una reforma de aquel Marcos primitivo, con utilización ó sin ella de los Logia de Mateo. Pero el Evangelio de Mateo, además de las posteriores adiciones, resultaría compuesto los Logia hebreos (arameos) y del primitivo Marcos, ó del Marcos canónico, ó de éste y de un proto-Mateo. Y en verdad que las materias de los discursos se hallan agrupadas de una manera nueva, mientras que en el tercer Evangelio están expuestas en su orden original ó en ediciones corregidas (teoría de las dos fuentes) [1].

Como hecho análogo de esta complicada composición se cita, por una parte, la abundante bibliografía pseudoepigráfica del siglo II, y, por otra, la muy extendida costumbre de los antiguos de retocar los escritos existentes y redactarlos nuevamente para aplicarlos á fines especiales. Así, el libro de Henoch fué objeto de varias manipulaciones por diferentes redactores; las Constituciones Apostólicas en los seis primeros libros son un arreglo de la Didascalia, en el séptimo, de la Didáctica; las homilías y las ratificaciones clementinas se fundan en fuentes escritas más antiguas; los oráculos sibilinos permiten reconocer sedimentos de diversos tiempos y redacciones; las actas de Pilato las tenemos en dos revisiones principales. A esto se han añadido recientemente las teorías sobre el origen de los libros históricos del Antiguo Testamento. «A la luz de la *crítica literaria*, para la cual el elemento decisivo, especialmente en las *obras históricas*, está en la investigación de las *fuentes escritas*, la opinión de que, para los *libros históricos del canon del Nuevo Testamento*, deben presuponerse fuentes escritas más antiguas [2], no sólo no tiene nada de extraño, sino que más bien va implícita en la naturaleza misma del asunto.»

---

(1) Resch, *Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Texte wiederhergestellt*, 1898.

(2) Ibid., *Ausserkan. Paralleltexte zu den Evangelien*, 1895, 65.

En apoyo de esta explicación de los fragmentos de Papias, se insiste sobre todo en la *expresión* λόγια *(eloquia, oracula)*, que no puede ser aplicada á ningún Evangelio. Pero esta expresión está usada por Filón y Josefo con referencia al contenido del Antiguo Testamento, y está citada en el Nuevo [1]. Por modo análogo usa Clemente Romano los τὰ λόγια τοῦ κυρίου para designar las Sagradas Escrituras, y, en general, la doctrina de salvación. Sabido es que, Ireneo y Clemente de Alejandría llaman á los Evangelios τὰ λόγια τοῦ κυρίου. Dionisio de Corinto llama á la Sagrada Escritura κυριακαὶ γραφαί, *dominicae scripturae*. Según Efrem el Sirio, el canon consta del Antiguo Testamento, de las sentencias del Señor y de las predicaciones de los Apóstoles. Así, pues, aunque concediendo que en la precisa época de Papias no se encuentre una expresión que identifique los Logia con los Evangelios, y, por consiguiente, que los Logia signifiquen más bien «discursos y obras,» es cierto que el modo de hablar de Ireneo, hombre que refleja el ambiente del Asia Menor, debe explicarse en aquel sentido; con mayor razón en cuanto Papias, que debía conocer los Evangelios, escribió un comentario [2] á los Logia en cinco libros; por consiguiente, para la elección de esta expresión debió verse obligado por su predilección por las sentencias del Señor y por la tradición oral. Nada más fácil para él que aplicar la expresión Logia, de uso general, especialmente al Evangelio de Mateo, que contiene más discursos del Señor que los demás Evangelios sinópticos. La mención del dialecto hebreo demuestra que tenía ante sí el Evangelio canónico griego y quiso poner de relieve el contraste de la lengua, nó del contenido ni de la extensión. En esto radica también la razón por la cual Eusebio admitió este

(1) *Rom.*, III, 2; *Hechos*, VII, 38; *Heb.*, V, 12; I *Ped.*, IV, 11. V. Eusebio, *Praep. ev.*, 7, 81; 15, 1, 9; Policarpio, *Ep.*, 7, 1.

(2) Leimbach, *Das Papiasfragment*, 1875; *Realenzykl.*, XIV, [3] 1904, 644 y sig.; Zahn, *Gesch d. neutest. Kanons*, I, 849, 854; Belser, *Theol. Quartalschr.*, 1898, 179; Jülicher, *Realenzykl.*, XII, [3] 436, pero el cual está por la prioridad de Marcos. Como quiera que sea, el descubrimiento de sentencias del Señor en Egipto (v. pág. 438) ha conducido á la hipótesis de colecciones particulares.

fragmento y el concerniente á Marcos, y sin vacilar lo aplicó á los Evangelios canónicos. Respecto al origen de los Evangelios de Lucas y de Juan, parece que no encontró nada en la obra de Papias.

Esta «colección de sentencias» debe haber contenido también preámbulos históricos, motivos, pequeñas narraciones y aun una serie de las descripciones comunes á Mateo y á Marcos. Sólo en esta amplificación recibió el más antiguo de los Evangelios una forma inteligible; sólo así sería comprensible (en el caso de que, con Weiss y Resch, se quiera poner tal «colección de sentencias» entre las fuentes de Marcos) cómo el Evangelio de Marcos amplió los «cortos» datos de hechos, en tanto que omite los discursos más largos [1]. Mateo y Lucas, junto con la colección de sentencias históricamente ampliada, habrían utilizado también el Evangelio de Mateo.

Contra Marshall, que tiene por original la forma más amplia de la narración, observa Resch: «Pero si hay algo seguro, es el principio opuesto sostenido por Weiss, esto es, que la *materia narrativa* contenida en las fuentes escritas precanónicas, debía estar expresada en forma muy sencilla, y sobre todo, privada de las detalladas descripciones de Marcos.» «El relato contrario se encuentra en los *discursos sinópticos del Señor*, que formaban el contenido principal del Evangelio primitivo,» con lo cual se cree poder reconocer y explicar las partes secundarias del Evangelio de Marcos. Pero por tal modo la «colección de sen-

(1) Bickell, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1887, 589; B. Weiss, *Markusevang.*, 1872, 11 y sigs.; *Matthäusevang.*, 1876, 1 y sigs.; *Leben Jesu*, I, 1882, 24 y sigs.; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 1903. Resch (*Paralleltexte*, 60) halla en las obras de B. Weiss el «*summum* de las investigaciones evangélicas hechas hasta el día». Las obras posteriores de Wendt, Ewald, Feine, Mandel suponen un retroceso «si se considera todo el campo de la crítica evangélica»; v. pág. 158; y el vol 3.º, 1895, en que trata de San Lucas; Belser, *l. c.*, 1897, 289 Sobre los Evangelios primitivos semíticos, v. Nestle, *Philologia sacra. Bemerkungen über die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte*, 1896. Sobre esto observa Dobschütz (*Teol. Lit.-Zeitung*, 1897, n. 23, col. 606) que con esto se precipitaría todo el actual sistema de solución de la cuestión sinóptica, que parte de fuentes griegas. Contra J. Weiss, v. Bousset, *Theol. Lit.-Zeitung*, 1904, 25.

tencias» se hace tan semejante al Evangelio canónico de Mateo, que «ningún arte exegético» puede anular la posibilidad de que Papias pensase hablar de esto (Lipsius, Steck, Ewald). Hay que considerar sin duda que, según Papias, los Logia de Mateo estaban escritos en hebreo, y que cada uno los traducía como mejor podía. Para la forma griega del Evangelio canónico, que tiene en sí carácter de original, no puede suponerse una traducción servil.

Menos aún se deriva de las palabras de Papias una distinción entre el Marcos primitivo y el Marcos canónico en el *Evangelio de Marcos.* Pues si bien Papias dice que proviene de la predicación de Pedro, la cual habría recogido Marcos por escrito, aunque «no en orden,» no por eso quiere negar un orden cualquiera y considerarlo como compendio de sentencias y narraciones aisladas (λεχθέντα ἢ πραχθέντα, como también Josefo propone el argumento de su guerra judía); y menos puede decirse que nuestro Evangelio de Marcos tenga un orden tan rígido y sistemático, que excluya el hecho de que pueda ser el libro á que alude Papias, aunque era universalmente conocido en aquel tiempo (125). Al contrario, es mucho más probable que Papias quisiera reconocer un orden solamente relativo, con respecto á otro Evangelio conocido por él. Este es, según toda probabilidad, el Evangelio de Mateo (no el de Juan), cuya sistemática disposición está determinada principalmente por sus grupos de discursos, que faltan casi enteramente en el Evangelio de Marcos. Por este medio venía á seguir Mateo una división según las materias, en tanto que Marcos quedaba más sujeto á una progresión histórica, pero no exenta de puntos de vista sistemáticos en la agrupación de los particulares. En efecto, por mucho que los partidarios de la hipótesis de Marcos hagan resaltar que él determina con precisión las épocas y momentos culminantes de la vida de Jesús, y el progresivo avance del odio y del favor popular, no por eso es lícito desconocer que en Marcos aparece también su peculiar propensión.

6. **El prólogo del Evangelio de Lucas.**—Lucas es el

único entre los Evangelistas que da razón de su obra literaria. En su prólogo, imitado de Dioscórides, dice: «Ya que muchos han intentado poner en orden la narración de las cosas cumplidas entre nosotros, como nos las contaron los que desde el principio las vieron por sus ojos y fueron ministros de la palabra, me ha parecido también á mí, después de haberme informado bien, escribírtelas por orden, oh buen Teófilo, para que conozcas la verdad de aquellas cosas en que has sido instruído.» Según esto, Lucas conoce Escrituras que habían sido compuestas según las tradiciones (orales y escritas) (*Hechos*, VI, 14. II *Tes.*, II, 15 y sig.) de testigos oculares, y se coloca en la misma línea de los «muchos» que siguen en autoridad á los testigos oculares, pero que se apoyan en éstos en la palabra y en la escritura. Pero ¿de qué género son estos Evangelios? Evangelios heréticos y apócrifos, opinan los Padres de la Iglesia. Mas desde el siglo I no nos es conocido nada respecto á los Evangelios apócrifos. Luego deben haber sido ensayos de personas bien intencionadas y creyentes. En modo alguno intenta Lucas censurarlos; tan sólo los cree insuficientes para su objeto especial; así pues, debió conocerlos bien. Orígenes los distingue de los apócrifos posteriores y recuerda el Evangelio egipcio y el de los doce Apóstoles. (1) Pero este último depende del cuarto Evangelio.

Entre estos «muchos» ¿no deberán contarse también Mateo y Marcos? ¿Es posible imaginar que á Lucas, tan celoso investigador de todo, se le olvidaran precisamente los Evangelios más importantes y existentes? El Evangelio de Marcos está reconocido hoy casi en general como una de las fuentes del de Lucas. Además, se admite, aun por la escuela crítica (Simón, Holtzmann, Clemen), que Lucas conocía el primer Evangelio ó el proto-Mateo (Soltau), ó por lo menos que había podido conocerlo (Jülicher). Con esto, las múltiples coincidencias de Mateo y Lucas frente á

(1) Revillout, *L'évangile des XII Apôtres, récemment découvert*, «*Rev. bibl.*», 1904, 167.

Marcos, se explican mejor que con la hipótesis de una conformación posterior de ambos Evangelios debida al uso frecuente de ellos. Que este conocimiento contradiga «directamente las palabras de Lucas» y que sea excluído también «por la circunstancia que le obligó á dar á luz aquellos apuntes biográficos (1),» lo afirmaron antes muchos que ahora admiten que esta hipótesis es insostenible. Pero si los Evangelios eran apuntes biográficos relativos á Jesús en servicio de la predicación apostólica, no podían ser desconocidos de Lucas, investigador de las fuentes. Ni el mismo Mateo debe excluirse de los «muchos» como perteneciente al número de los testigos oculares, porque no estuvo presente en todo. Sólo puede existir duda sobre si el Evangelio de Mateo existía ya en su forma canónica. La mayoría de los críticos está en favor de la utilización de los Logia, pero disienten entre sí cuando se trata de establecer si los Logia se encuentran en la forma primitiva en Lucas (Holtzmann, Beyschlag, Jülicher, Resch), ó en Mateo (Weizsäcker, Grau, Ewald, Soltau). Como quiera que sea, Lucas tuvo á su disposición otras fuentes (¿ebioníticas?) para las narraciones de la infancia y el viaje á Jerusalén.

7. Explicación de las diferencias merced á la hipótesis de la utilización del fin de los Evangelistas y de la utilización de la tradición. La hipótesis de la tradición.—Pero en la hipótesis de la utilización, ¿cómo se explican las numerosas *diferencias* en la ordenación del todo y de las partes? En primer lugar, no se trata aquí de lo demás que encontramos en Lucas, porque, como dice él mismo, pudo tener á su disposición dos fuentes, una escrita y otra oral, procedente ésta de los testigos oculares, ó en otros términos, la *tradición*. Más bien se trata de explicar las

(1) Friedlieb, *Leben Jesu*, 1887, 249; Girodon, *Commentaire selon S. Luc.*, 20, 156. V., por lo contrario, *Theol. Quartalschr.*, 1893, 390. Calmes (*La question des évang. syn.*, *l. c.*, II, 97 y sigs.) considera incierta la utilización de Mateo; Belser se pronuncia por el Mateo hebreo, Resch por éste y el canónico griego; *Theol. Quartalschr.*, 1897, 316 y sigs.; 1898, 202 y sigs.; *Einleitung*, 107; Rose, *Études sur les Évangiles*, p. 11, 37.

discrepancias en la exposición de lo que tiene de común con los otros Evangelistas. ¿Por qué los Evangelistas hicieron cambios tan mezquinos? ¿No es temerario atribuir directamente á ellos todas las alteraciones y variantes? «¿Qué sería entonces de la fidelidad histórica?» Sería una indignidad si todo se hiciera depender únicamente de la voluntad personal de los Evangelistas y de su sabiduría evangélica. No puede creerse que el sucesor haya corregido á sus predecesores.

Pero, ¿desaparecen quizás con estos discursos las divergencias y transformaciones? ¿O la fidelidad histórica está mejor garantida, si se desagravia á los Evangelistas y se agravia la tradición? ¿si se supone hasta una ignorancia de las otras fuentes? En cuanto al hecho en sí, nada se gana con ello, mas en cuanto á la forma, se abandona el único motivo de explicar el hecho naturalmente. No es posible suponer que las variantes fuesen puestas á capricho, sino que, en su mayor parte, dependen de todo un sistema de considerar las cosas y del *fin* prefijado. Ciertamente, es extraño que algunos datos cronológicos y geográficos no sean los mismos [1]; pero la diferencia permanece también en la *hipótesis de la tradición*, y en el Evangelio de Juan adquiere doble fuerza (*Marc.*, XIV, 1 y sigs. *Juan*, XII, 1 y sigs.). También yo creo que Lucas, para citar un ejemplo, no tranformó caprichosamente los seis días de Mateo y Marcos en cerca de ocho días (IX, 28), sino por haberlo encontrado así en sus fuentes. Pero ¿podía introducir este cambio por otro motivo que porque lo considerase verdadero? Si así parece suscitarse una contradición entre los dos, medítese que tal contradición no sería eliminada por la hipótesis de la tradición, antes bien, contribuiría ésta á hacer inseguros los dos datos. San Agustín resolvió esta diferencia, como la semejante sobre la resurrección al ter-

(1) V. Lessing, *Werke.*, VI, 235, quien recuerda á Livio y Polibio, á Tácito y Dionisio, y dice de Vopisco: *Neminem Scriptorum, quantum ad historiam pertinet, non aliquid esse mentitum* (233); Hug, *Einleitung*, II, 4 1847, 141 y sigs. Sobre los memoriales de Justino, v. Zahn, *Gesch d. neutest. Kanons*, I, 469 y sigs. Sobre Ticonio, v. Agust., *De doctr. christ.*, 3, 35, 50.

cer día ó después de tres días, conforme á la quinta regla de Ticonio (sinécdoque). Pero generalmente el Evangelista no escribía como escritor privado; estaba dentro de la comunidad apostólica, conocía las necesidades y peligros de ella, había aceptado en sí el espíritu del Evangelio y lo había puesto por obra en su trabajo. Este espíritu y su propia experiencia lo guiaron en la elección y ordenamiento del asunto, no el capricho ni la presuntuosidad literaria. En vez de apartarse de la tradición, estaba íntimamente ligado á ella; pero tampoco podía ignorar lo que otros, testigos oculares ó discípulos de éstos, habían escrito antes que él. Si la hipótesis de la mutua dependencia ha fracasado en la solución del problema sinóptico, se debe puramente á su empeño de explicar los Evangelios sólo por medio de la dependencia literaria. Es imposible demostrar que uno cualquiera de los tres Evangelios es una mera compilación de segunda mano. Por este motivo, propuso Gieseler, después de Lessing y Lardner, su hipótesis de la tradición (1818), á la cual, por la misma razón, ponen hoy buena cara algunos exégetas católicos (Schegg, Knabenbauer, Cornely, Camus, Friedlieb) y algunos exégetas positivos protestantes (Godet, Wichelhaus, Nösgen, Hahn, Veit) (1). Su contradición está justificada mientras quiera mantener enhiesta para todos los Evangelios la tradición desconocida; pero yerra cuando no quiere admitir fuentes escritas de ninguna clase.

La *predicación* y la *catequesis* han contribuído seguramente á que se formaran ciertos grupos de sentencias del Señor y narraciones relacionadas con ellas. Es cierto que la tradición fijó algunos puntos principales de la vida del Señor, como la presentación en Cafarnaúm, la confesión de Pedro, la entrada en Jerusalén, la muerte y la resurrección; pero se dió demasiada importancia á la presunta costumbre oriental de repetir estereotípicamente las tra-

(1) V. Zöckler, *Wider die unfelhbare Wissenschaft*, 1887; Veit, *Die synopt. Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträtselung mit neuer Begründung*, 1897; Camus, *Fausse exégèse, mauvaise theologie*, 1904, 23 y sigs.

diciones. San Pablo escribe á los Gálatas que les puso ante sus ojos á Jesucristo Crucificado (*Gál.*, III, 1) y recuerda á los Corintios el Evangelio que él les anunció (I *Cor.*, XV, 1) y la narración de la Cena (*Ibid.*, XI, 23) En importantes resoluciones se acoge á una sentencia determinada de Jesús (I *Tes.*, IV, 15. I *Cor.*, VII, 10; IX, 14). Por consiguiente, ha de reconocerse que en la enseñanza se agruparon en serie narrativa ciertas sentencias y ciertos hechos más importantes del Señor. También es posible que los Apóstoles hubieran ordenado ya en Jerusalén los recuerdos de sus conversaciones con el Señor. Pero en modo alguno se explica con esto la misma disposición de los asuntos en grandes secciones para las cuales no se conoce ningún vínculo interior de unión (*Mat.*, VIII, 23 34; IX, 18 26; XIV, 1 hasta XVIII, 9). Esto ocurre especialmente en los dos primeros Evangelios; ni siquiera el marco entero que los encierra puede explicarse con la tradición.

8. Limitación al ministerio galileo. Propiedades de cosas y de lenguaje.—¿Por qué se limitaron al *ministerio galileo?* Porque los hechos acaecidos en las cercanías de Jerusalén eran conocidos, dicen unos; porque el horizonte geográfico era el que predominaba en el ministerio de Jesús, observan otros, que no consideran el cuarto Evangelio como fuente histórica. La primera razón es insegura en sí misma. Porque ¿no debieron pensar los Apóstoles también en la predicación fuera de Galilea? ¿Por ventura no relataron también los acontecimientos de los últimos días de la pasión en Jerusalén? ¿Por qué habían de considerarse en el extranjero obligados á este plan? Así como Pedro en las predicaciones, que los Hechos de los Apóstoles refieren de él, no se atuvo á este plan, tampoco en Roma estaba obligado al mismo. ¿Por qué, por ejemplo, no hubiera debido mencionar en Roma el milagro de la resurrección de Lázaro, siendo así que relató la resurrección de la hija de Jairo? Pero de otra manera se presenta el asunto para el Evangelista, si tuvo un precursor. Mateo

expone el motivo por el cual se limitó al ministerio público en Galilea (*Mat.*, IV, 13 y sigs.) y él mismo ejerció probablemente su ministerio en Galilea. Por consiguiente, se comprende que en su Evangelio, que debía servir de apoyo á su predicación, refiriera solamente, exceptuando la historia de la pasión, los acontecimientos de Galilea desde la prisión del Bautista. Mas para un evangelista que escribía en el extranjero, no había, fuera de este precedente, un motivo igual; porque siendo él mismo de Galilea, también debía conocer los demás sucesos. Marcos estaba domiciliado en Jerusalén (*Hechos*, XII, 12). Así, pues, desde el punto de vista de la hipótesis de Marcos, es difícil una explicación [1].

Pero no solamente lo que está callado, sino también los *hechos narrados* y la *manera de narrarlos*, conducen á la misma conclusión. A pesar de la conformidad de la *materia* en la ordenación y en la representación, tiene cada Evangelista su *particularidad*. Aun entre el primer Evangelio y el tercero existe notable diferencia. Por consiguiente, sus autores debieron haber tenido distinta tradición. He aquí, pues, la necesidad de admitir dos ó tres grandes corrientes de tradición (de Jerusalén, de Roma, de Antioquía), cuyo efecto consiste en debilitar, y no poco, aquel carácter de unidad que tan alto se proclamaba al principio. Puesto que la diferencia no está sólo en el más y en el menos, se muestra en el carácter de conjunto de los Evangelios, y precisamente en aquellas partes, como la Pasión y la Resurrección, que más debían conmover los corazones. Esto se comprende si se tiene presente el fin y la índole del escritor, pero no por una simple modificación de la tradición.

Los *Padres de la Iglesia* sólo dan muchas veces las noticias tradicionales respecto al origen de los Evangelios. Pero cuando especulan sobre su mutua relación, llegan, como se infiere de los pasajes arriba mencionados, al mis-

(1) Loisy, *Le quatrième évangile*, 1903, 655; Von Hügel, *Du Christ éternel*, 1904, 12 y sigs. V. *Bibl. Zeitschr.* 1905, cuad. 1.°.

mo resultado, esto es, que el escritor sucesivo no escribió sin conocer sus propios antecesores. Y si por estas noticias, en relación con la Sagrada Escritura, quisiera demostrarse la hipótesis de la tradición, se tropezaría con grandes dificultades en el Evangelio de Mateo. Porque para la predicación de los Apóstoles, era norma decisiva lo que San Pedro exigía de un Apóstol: «Conviene, pues, que de estos varones que han estado en nuestra compañía todo el tiempo que entró y salió con nosotros el Señor Jesús, empezando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fué tomado arriba de entre nosotros, que uno sea testigo con nosotros de su resurrección.» (*Hechos*, I, 21 y sig.) A lo cual corresponde aproximadamente el Evangelio de Marcos, pero no el de Mateo. Luego es difícil fijar para ambos la misma corriente tradicional. En el Evangelio de Lucas aparece de nuevo una historia de la niñez, y, no obstante esto, debe suponer ésta, como el Evangelio de Marcos, una tradición étnico-cristiana.

A esto se añade la importante circunstancia de que la tradición no puede explicar las especiales relaciones *lingüísticas*, porque es imposible que la enseñanza tomase una forma tan estereotipada, que día por día se repitiera en las predicaciones el asunto evangélico, y es doblemente imposible, si se piensa que Lucas y Pablo estuvieron al principio lejos de los sucesos, y que el tercer Evangelio, como el segundo, se escribió para los étnico-cristianos. Como quiera que sea, se va demasiado lejos cuando, en oposición diametral con la crítica negativa, se trata de explicar el parentesco entre los escritos dogmáticos apostólicos y los Evangelios sinópticos por medio de una dependencia de dichos escritos dogmáticos apostólicos del Evangelio, y para este objeto se presupone un Evangelio hebreo precanónico (1), ó, como Marshall, un Evangelio primitivo

(1) Resch, *Paralleltexte*, 83. En favor de una hipótesis moderada de la mutua dependencia, habla también Lagrange, *Les sources du troisième évangile*, «*Rev. bibl.*», 1896, 3 y sigs. *La méthode hist.*, 1903, 25 y sigs. Sobre las relaciones entre Lucas y Mateo tiene la misma opinión que Resch.

arameo. En efecto, la tradición basta para explicar satisfactoriamente tales sentencias características; pero el prólogo del Evangelio de Lucas demuestra por lo menos la existencia de algunos escritos, el Evangelio mismo presupone fuentes hebreas, y la afinidad filológica de los Evangelios sinópticos es demasiado conocida para que pueda referirse á la misma fuente oral. Además, nuestra hipótesis de la mutua dependencia, que se mantiene firme contra tantos ataques, encuentra cada día más favor, aun de parte de los católicos. «Los sistemas de la tradición oral y de la catequesis apostólica quedan definitivamente colocados entre las hipótesis insuficientes [1].»

9. Los fines son causa de las diferencias.—Según esto, si la parte común á los sinópticos ha de atribuirse á la mutua dependencia unida á la tradición, la *causa principal de las divergencias* ha de buscarse, sobre el fundamento de la tradición, en las circunstancias del tiempo en que escribieron los Evangelistas. La *forma* es quizá accidental é individual, y aun el uso de partículas predilectas (τότε, εὐθύς, ἐγένετο, δὲ y καὶ ἐγένετο, μετὰ τοῦτο y τοῦτα, οὖν); pero si en los Evangelios particulares se nota cierta regularidad é intencionalidad, cuando va unida á omisiones y ampliaciones que á su vez requieren explicación, es imposible desconocer el *propósito del escritor*. ¿Había de ser todo esto puro efecto del acaso ó de la tradición, y ni siquiera notarse la «ingenua sencillez» de los Evangelistas? Narra, no obstante esto, el uno frecuentemente como si no conociera nada de lo que había escrito el otro. A veces el uno pone el mismo hecho en orden diferente, pero apropiado á su fin particular.

Ya San Agustín hacía notar que todo Evangelista había ordenado su narración como si quisiera dar una serie completa; pero observando atentamente, se descubren todavía pasajes en que han ocurrido omisiones [2]. Estos principios

(1) *Revue Augustinienne*, 1904, 283.
(2) *De cons. ev.*, 2, 5, 16-21; *C. Faust.*, 33, 7-8; Oríg., *C. Cels.*, 1, 42; Schanz, *Theol. Quartalschr.*, 1879, 56 y sigs.

fueron aceptados sin reserva por teólogos posteriores, y también por Santo Tomás, y aplicados especialmente por Maldonado. Sólo así se explican ciertas divergencias, tales como ocurren en la historia de la niñez y de la resurrección entre el primer Evangelio y el tercero. Con gran apariencia de razón puede decirse que el que pudo escribir *Luc.*, II, 39, no conocía el segundo capítulo del Evangelio de Mateo. Si las contingencias literarias fuesen las únicas reguladoras, no se vería otro motivo para las divergencias que la falta de informaciones exactas [1]. Y si todo se redujese á fijar la tradición, no sería posible explicar las variantes de Lucas, que es tan preciso. Mas si se admite que perseguían fines más elevados, se encontrará la causa en la disposición de toda la obra; y cuanto mejor se logre explicar la mayoría de semejantes particularidades desde *un solo* punto de vista, tanto más aparecerá conforme con lo verdadero la concepción entera de cada Evangelio. No se trata aquí de alegorías é idealismos, sino de la elección de la materia según el fin del Evangelista.

Es natural que ningún exégeta puede prometerse la explicación de todo hasta la evidencia. Los extravíos de la «crítica parcial» son una voz de alerta para que andemos prevenidos; pero la negación de toda finalidad, ó renuncia ya á una explicación del problema sinóptico, ó pone en peligro el carácter histórico [2]. Si los Evangelistas se hubiesen propuesto «la edificación como regla de credibilidad» (Jülicher, Loisy y otros), y su misión hubiera sido la de enseñar á creer en Jesús, á amarlo sobre todas las cosas y á esperar en él, no hubieran descrito á Jesús como vivió y obró, sino como apareció á los corazones de su comunidad y de sus comunidades posteriores. Pero en este caso, algunos Evangelistas apócrifos habrían sido más apropiados á tal

(1) Weiss, *Leben Jesu*, I, 239; Girodon, *Commentaire*, 156 y sigs., 418. Las divergencias demuestran que los Evangelistas laboraron según diversas fuentes. San Marcos da la impresión de un texto ocular, San Lucas conocía á San Marcos, si no en la forma de hoy, por lo menos en otra anterior. San Mateo es independiente de ambas.

(2) Lagrange, *La méth. hist.*, 25 y sigs.; *Rev. bibl.*, 1904, 612 y sigs.

fin; no obstante esto, por otros motivos fueron rechazados por la Iglesia. La historia del canon está todo en oposición con este aserto.

10. Progreso del Evangelio de Mateo á Lucas.— Aquí, remitiéndonos para las particularidades á los comentarios, sólo podemos indicar los *puntos de vista*. Partiendo del hecho de que todos los Evangelios, como todas las Epístolas, estaban escritas para los *creyentes* y que ninguno tuvo el fin de «evangelizar» (1), para lo cual estaba destinada la predicación, el fin de cada uno puede definirse como sigue: Mateo escribió su Evangelio para consolar á los judío-cristianos oprimidos y expuestos al peligro de la apostasía, demostrándoles que la mesianidad se conservó también en la vida humilde y en la afrentosa pasión y muerte, y que la merecida recusación del pueblo judío y la vocación de los gentiles, como la aflictiva situación de los cristianos, no estaban en contradicción con las promesas mesiánicas. Los judíos habían imprecado la sangre del Mesías sobre ellos y sobre sus hijos. En la destrucción de Jerusalén les alcanzará la venganza. La organización eclesiástica en este «Evangelio católico» debía aparecer, frente á la antigua Sinagoga, más claramente que en los Evangelios escritos para étnico-cristianos. El fin del *Evangelio de Marcos* es demostrar á los paganos cristianos que Jesús, propagador de la nueva doctrina y fundador de la nueva Iglesia, es el Hijo de Dios, y que como tal se manifestó por la palabra y por las obras á los discípulos, á sus discípulos que, enviados por El y con su plena potestad, han de proclamar su doctrina y proseguir su obra. Un carácter paulínico (Holsten, J. Weiss, Loisy) es menos demostrable que una conciliación entre paulinismo y petrinismo.

El *Evangelio de Lucas* tiene por fin consolidar á los

(1) Harnack, *Die Mission*, 30, 210, 277, n. 1.º: «Especialmente en el Nuevo Testamento no se halla ningún escrito de propaganda; porque los Evangelios sinópticos no pueden considerarse á esta luz, sino que son escritos catequísticos.»

discípulos pagano-cristianos de Pablo, iniciados ya en la fe, con la descripción del comportamiento negativo y hostil del pueblo judío y la favorable acogida hecha al Redentor por los humildes y los piadosos (Magnificat, Benedictus), y con la demostración de la vocación de los paganos como un propósito ya formado desde el principio (II, 30). La misericordia divina abraza á las dos naciones antes separadas, á todos los pobres, indigentes y pecadores, con el mismo amor, para sacarlos de este mundo malvado y llevarlos al futuro reino de la bienaventuranza (XIX, 10). Pero el éxito depende de la cooperación de los fieles. Hay que reconocer, ciertamente, que paulino y universal no son idénticos; pero el tercer Evangelio tiene tantos elementos paulinos que forman un universalismo genérico, que ya no puede negarse su orientación paulina como «error inveterado».

Por tanto, puede decirse que los Evangelistas concibieron una «filosofía en germen de la obra y de la vida de Jesús en su relación con el judaísmo, y que necesitaron este punto de vista general para ordenar la doctrina heredada de Cristo, para explicarla y defenderla (1);» pero sirviéndose de las doctrinas de Jesús mismo.

El *progreso del Evangelio* se manifiesta ya en esta relación de fines. No ya que el primer Evangelio tenga carácter particularista cristiano-judío y el tercero cristiano pagano-universalista; ni que el Evangelio primitivo de los Apóstoles estuviera en contraste con el paulino, como afirmaba la crítica parcial; sino que en el primer Evangelio está representado el punto de vista del universalismo cristiano para los judío-cristianos con motivo de la voluntaria exclusión de los judíos, y como amenaza á éstos (XV, 22 y sigs.; XXIV, 20); y en el tercero está representado el perfecto universalismo para los cristiano paganos. El Evangelio de Marcos adopta un término medio, pues describe los hechos y enseñanzas de Jesús de tal modo que,

(1) Loisy, *Études évangeliques*, 1902, 100; *Autour d' un petit livre*, 1903, 44 y sig.

prescindiendo de todo matiz judío-cristiano, y valiéndose de la vivacidad de las descripciones, debían excitar particular eficacia en el ánimo de todos los gentiles, ansiosos de fe y dotados de buena voluntad, y por eso se limita también al ministerio público de Jesús (*Hechos*, I, 21 y sig.). Una consecuencia de este diferente modo de describir, fué que Mateo ordenó la vida de Jesús según la naturaleza de los hechos y refiriéndose al Antiguo Testamento, sin dar mucha importancia á las particularidades. Marcos, y aun más Lucas, dirigiéndose á lectores lejanos, hacen resaltar menos el punto de vista mesiánico, describen con viveza la vida de Jesús, y dan más relieve por lo menos á los grandes rasgos, al elemento histórico; por lo cual ofrecen al biógrafo mejores puntos de apoyo que el Evangelio de Mateo, si bien yo no quiero estimarlo en tan poco, como lo estiman muchos críticos.

El *Evangelio de Lucas* tiene importancia especial, porque, conforme al estilo histórico grecoromano, indica muchas veces en su narración datos de la historia universal (II, 1; III, 1). Comparando estas noticias con los datos del prólogo, se creyeron autorizados para atribuir á Lucas un intento decididamente *histórico*. Pero si se advierte que en la primera parte sólo algunas raras divergencias, probablemente intencionadas (IV, 16 y sigs.; V, 1 y sigs.), interrumpen el orden seguido por Marcos, y que se revela una omisión bastante amplia (*Marc*.. VI, 45 hasta VIII, 26), la cual, aunque no fué ocasionada por una repetición del milagro de los panes, debió tener motivo en el orden de las cosas, en cuanto Lucas miraba siempre á Jerusalén, poco queda en esta sección para una historiografía especial. El grande «episodio» ó la «relación del viaje» es todavía menos á propósito para ello, porque hasta ahora no se ha conseguido encontrar el hilo histórico (1). Las frases «desde el principio,» «precisamente,» «según la serie,» que se en-

(1) V. en contra, Belser, *Theol. Quartalschr.*, 1893, 237 y sig.; *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte*, 1897, 56 y sigs. *Einleitung*, 132 y sigs. Jacquier, *Hist.*, II, 458 y sigs.

cuentran en el prólogo, no impiden en manera alguna esta interpretación; y tampoco la palabra «todo» ha de tomarse en el riguroso sentido. Estas expresiones se refieren á la forma de la composición, no á la serie ni á la integridad de los sucesos (1). Con ellas no ofrece sino un orden sistemático de conjunto, que en lo esencial se aproxima al orden cronológico, sin que éste aparezca como fin principal y sin excepción. Sin el Evangelio de Juan, para el cual sirve de transición, en otro concepto, el de Lucas, sería imposible determinar el orden histórico en el «relato del viaje.» No sin razón ha dicho alguien: «En el caso de que tuviese en la mente este plan (el orden cronológico), deberíamos confesar que lo ejecutó muy mal.»

11. El Evangelio de Juan. Complemento de los sinópticos.—El *Evangelio de Juan* merece también lugar preferente, por su disposición externa, entre las fuentes de la vida de Jesús. En tanto que Juan calla todo lo relativo á la vida privada, y sólo en alguno que otro pasaje deja adivinar que la conocía; mientras del ministerio en Galilea sólo narra algunas cosas paralelas á los sinópticos, y aunque también los utilice para descripciones más amplias, da noticias más extensas de la obra de Jesús en Jerusalén y Judea. Los sinópticos empiezan la vida pública de Jesús con la prisión del Bautista; Juan nos da cuenta de un *ministerio de Jesús paralelo al del Bautista*, cuyos discípulos fueron por éste mismo enviados á Jesús.

El Evangelio de Juan nos habla de la conversación de Jesús con un rabbí judío, Nicodemo, y con una mujer samaritana en la fuente de Jacob, y del discurso en la sinagoga de Cafarnaúm. Entre las curaciones milagrosas, encontramos narrada por primera vez las del paralítico de 38

(1) *Kommentar zu Lukas*, 18 y sigs., 52 y sigs. Kaulen, *Einleitung*, 425; Girodon, *Commentaire*, 27; Lesêtre, *Étude sur la «méthode histor.» de Saint Luc.*, 1896, 27 y sigs., 359, 399; Lagrange, *Bull. ecclés.*, 1904, 18; Rose, *Études sur les év.*, 64: *un livre méthodique et ordonné* (καθεξῆς), 66 y sigs. Desde el punto de vista geográfico, equipara Galilea á Jerusalén, á costa de la cronología. Bour, *L'inscription de Quirinus et le recensement de S. Luc*, 1897, 52; *Realenzykl.*, XI, ³ 696 y sigs.

años, y la del ciego de nacimiento, además de la resurrección de Lázaro. Las numerosas discusiones en el templo de Jerusalén durante las fiestas, ocupan gran espacio. Apenas se habla de la Cena, pero se relata ampliamente el lavatorio de los pies. Las bellísimas palabras de despedida, que Jesús dirigió al final de ella á sus discípulos, forman una parte esencial de esta segunda parte del Evangelio. La historia de la pasión y de la resurrección ofrecen también algo nuevo, sirven para demostrar la gloria del Hijo de Dios hecho hombre, que en el Evangelio se manifiesta en todas partes. El Evangelio podría aparecer, en efecto, como un Evangelio enteramente nuevo, si los puntos de contacto no permitieran reconocer tan claramente que se trata, para determinados fines, de una *integración de los sinópticos*, la cual hace por sí sola que éstos aparezcan en la verdadera luz. Ya los Padres, fundándose en las noticias relativas al origen del Evangelio, y también en criterios internos, reconocieron esta relación entre Juan y los sinópticos. Respecto del cuarto Evangelio, está reconocida, en general, como legítima la hipótesis de la dependencia (1); aunque se exagera ésta cuando se quiere hacer de él una obra puramente teológica y apologética. Es seguro que sólo Juan nos da respuesta á muchas preguntas sobre la vida de Jesús. Aunque sabía mucho más de lo que quiso relatar, no sólo completó, con su forma más sublime, los sinópticos, sino que los explicó y espiritualizó. Tal integración no podía nacer simplemente del propósito de mostrar á Cristo en aquella escena en que la tradición profética vinculaba el ministerio del Mesías. El Evangelista mismo nos explica por qué Jesús no fué detenido inmediatamente en Jerusalén.

12. El Evangelio de Juan y el Apocalipsis.—La diferencia entre el cuarto Evangelio y los sinópticos resalta

(1) V. Harnack, *Chronologie*, I, 689; Camulynck, *Die IV Evangelii auctore et traditione*, 1899; Wetzel, *Die Echtheit des Johannesevangeliums*, 66 y sigs.; Zahn, *Zur Geschichte des Kanons*, 1900; *Realenzykl.*, IX, 3 272, é introducción; Belser, *Einleitung*, 284 y sigs.; *Theol. Quartalschr.*, 1903, 36 y siguientes.

mucho más, si se examina atentamente su *valor histórico* y su *cristología*. Por ambos motivos se ha impugnado con frecuencia, desde el principio del siglo XIX, que el apóstol Juan sea el autor (1). En primer lugar, se hace notar la diferencia con el *Apocalipsis*, cuyo estilo tan diverso había inducido á Dionisio de Alejandría á atribuirlo á otro Juan. Se asegura que el Apocalipsis estaba escrito con orientación de extremado judaísmo y particularismo. Pero las *diferencias del estilo* se explican, en gran parte, por el carácter profético del libro, que se ajusta á la locución hebrea, y por este motivo desatiende muchas veces las reglas de la gramática griega. Por otra parte, el Evangelio tampoco está escrito en griego puro, pues si bien no se quebrantan las reglas gramaticales, la construcción sencilla, sin períodos, es más hebrea que griega. Bajo el estilo griego, no es difícil descubrir el «alma hebrea (2).»

Tampoco se nota aquí mucho *particularismo*. Al contrario, la ciudad de Sión es el punto de reunión de los bienaventurados de todas las naciones, y el reino milenario es la unión de todos los pueblos. La Jerusalén nueva, la Jerusalén universal, no la teocracia del Antiguo Testamento, es la que está llamada al festín del cordero. Al lado de los 144.000 de todas las tribus de Israel, hay una multitud innumerable de todas las gentes, de todas las castas, pueblos y lenguas delante del Trono y del Cordero. ¿No es éste el mismo punto de vista del Evangelio, cuando habla de otras ovejas que no son del mismo redil, y quiere que todos sean *un redil solo*? La misma *cristología* del Apocalipsis no es extraña al Evangelio. En efecto, Cristo, según ella, es desde el principio el rey de la creación (III, 14), está sentado en el Trono celestial (IV, 2 y sigs.; V, 1), y

(1) *Komment. z. Johann.*, 12 y sigs.; Pfleiderer, *Die Entwicklung der prot. Theol. in Deutschland seit Kant*, 1891, 253 y sigs.; Sanday, *The present position of the Johannean controversy*, «*Expositor*», 1892; *Contemporary Review*, 1891, Oct.; Réville, *Le IVe évang. son origine et sa valeur historique*, 1900; Loisy, *Le quatrième évang.*, 1903, 36 y sigs.; Von Hügel, *Du Christ éternel et de nos christologies sucessives*, 1904, 12 y sigs.

(2) Aberle, *Einleitung*, 84 y sigs.

vence al mundo (cap. VI). El es el Cordero de Dios (VII, 17), que apacienta á los suyos y ha sido inmolado por los pecados de todos los hombres (V, 6, 8, 12); vestía una ropa teñida en sangre, y su nombre es «el Verbo de Dios» (XIX, 13). Esto último prueba por sí sólo la afinidad con el Evangelio, el Cordero de Dios no se encuentra en otra parte, fuera de la primera carta de Pedro. Aunque el autor del Apocalipsis describió el Logos de conformidad con *Sabiduría*, XVIII, 14-25, el Logos del prólogo, que se apoya en fundamentos del Antiguo Testamento, era fácil desenvolverlo de allí. La misma crítica tiene que reconocer que la afinidad de ambos escritos denuncia la misma patria y permite presumir el mismo autor.

13. La última Cena en el cuarto Evangelio.—Una diferencia muy discutida, en particular por la crítica parcial, contra el cuarto Evangelio, se observa en la datación de la *última Cena*, y, por consiguiente, del *día de la muerte de Jesús*. Los cuatro Evangelios están de acuerdo en que Jesús fué crucificado un viernes de la semana de Pascua. Pero, según los Evangelios sinópticos, parece que Jesús celebró la Pascua judía con sus discípulos la noche del 14 de Nisán (Marzo), y después de instituída la Eucaristía, fué apresado en el Monte de las Olivas. La crucifixión tuvo, pues, lugar el día de la fiesta principal, el 15 de Nisán. Juan nada dice de la Pascua judía, parece que traslada la última Cena á la noche del 13 de Nisán y la crucificación á la víspera de la fiesta, esto es, el día 14. ¿Hay aquí una contradicción, ó bien, es posible un acuerdo? Y entre estos dos caminos, ¿cuál debe seguirse?

La mayor parte de los que reconocen el carácter histórico del cuarto Evangelio y tienen como posible un acuerdo, se ponen de parte de los sinópticos, porque lo que éstos dicen respecto al primer día de los ázimos, en el cual debía sacrificarse el cordero pascual, parece excluir toda duda, y los asiáticos en las discusiones de la Pascua se referían siempre á esta tradición del apóstol Juan [1]. Pero los

(1) Schäfer, *Das herrenmahl*, 1897, 85 y sigs., 153 y sigs.; pero admitien-

griegos abrazaron la opinión contraria; la descripción de los sinópticos, que aparece mejor en Mateo, no excluye, según ellos, la anticipación de la Cena pascual, porque los sinópticos no se proponían fijar una fecha cronológica, sino la adaptación á las costumbres judías. Las distintas noticias respecto al proceso del día de la crucifixión, no permitían á los lectores judío-cristianos reconocerlo como día de fiesta. Aunque fuese verdad que en aquel día no se exigía el descanso absoluto del sábado, tal proceder sería inaudito, por grande que fuese el odio. Estas antiguas objeciones no han sido refutadas «ni antes» ni ahora. El decir que la cruz fué llevada por el «pagano» Simón de Cirene, que vino del campo, porque Jesús, como judío, quebrantaba con ello la ley, caracteriza suficientemente la cuestión. Los alegatos que se hicieron en la controversia pascual, nada demuestran en contrario, puesto que el punto verdadero de discusión está aún muy obscuro. Pero Juan afirma que los sinedritas no quisieron pisar la casa de Pilato para no contaminarse y poner obstáculos á la comida pascual. Ahora bien, está fuera de toda verosimilitud que por esta comida pascual ha de entenderse sencillamente el ordinario sacrificio de Pascua (Chagiga),

do divergencias en San Juan: ó San Juan ó los sinópticos; Bebber, *Ueber die Chronologie des Lebens Jesu*, 1898, 6 y sigs.; Belser, *Einleitung*, 312, con apéndice; *Theol. Quartalschr.*, 1896, 529 y sigs.: anticipación; Grimm-Zahn, *Geschichte des Leidens Jesu*, [2] 1903, 100 y sigs. Los jerarcas hubieran deseado tener ya por la mañana el convite de Pascua. Weber (*Theol. Rev.*, 1903, 17, 504) suscita algunas dificultades acerca de esto; pero cree que la hipótesis de la anticipación, de la combinación y de la traslación pueden considerarse como decaídas para siempre. La explicación de *Juan*, XVIII, 28, es secundaria, si se conviene acerca del punto principal; á saber, que Jesús celebró la cena pascual el 14 de Nisán y que al día siguiente, 15 de Nisán, fiesta de la Pascua judía, padeció la muerte. Ello no obstante, Knabenbauer se declara de nuevo por la teoría de la anticipación de Chwolson (*Stimmen aus Maria-Laach*, II, 1903, 131) y sigs. De igual manera que la otra teoría se propone hoy con tanta aseveración (véase Webber, Belser), así conviene realzar expresamente las tradiciones de los habitantes del Asia Menor referentes á San Juan Evangelista. V. Bludau, *Theol. Rev.*, 1904, 14, 422. Wellhausen defiende con toda energía los datos de San Juan. Es absolutamente imposible que el Sanedrín en la noche de Pascua, se hubiese congregado, y que la ejecución hubiese acaecido el día de la solemnidad. De igual manera, Lambert, *The sacraments in the New Testament*, 1903.

y no el cordero pascual, según la costumbre constante de la Escritura. *En tercer lugar*, también San Pablo (I *Cor.*, V, 7; véase *Juan*, XIX, 36) dice que nuestro Cordero pascual, Cristo, fué sacrificado en tiempo de Pascua. Esto hace sospechar, dada la predilección del Apóstol por las explicaciones típicas, que él consideró á Cristo como el Cordero pascual de aquella Pascua. Pero el sacrificio tenía lugar el 14 de Nisán. La tradición ha puesto siempre la muerte de Cristo en el 14 de Nisán (1). Hasta el Evangelio de Pedro, que se aproxima mucho á los sinópticos, hace morir á Jesús el 14 de Nisán. El «interés docético» no basta para la explicación. La Didascalia es también otro testimonio. Por fin, y *en cuarto lugar*, es casi incomprensible que Juan quisiera dar una noticia tan diferente, la cual, como todos admiten, si no existieran los sinópticos, debería entenderse necesariamente así. Un falsario se habría atenido seguramente á la tradición, así es que esta diferencia, como quiera que sea, es argumento de legitimidad. Pero también el Apóstol pudo proponerse con esto poner una fecha más precisa. Las consideraciones que obligaron á Mateo á sujetarse á la costumbre judía en su narración, habían desaparecido mucho tiempo ha, mientras la tipología del cordero pascual era posible sin alterar la cronología. La opinión, muy extendida entre los católicos, de que los judíos habían aplazado su comida pascual para el día siguiente, no tiene fundamento en la historia ni en la ley, en tanto que una fiesta anticipada es en verdad menos comprensible en los judíos (Chwolson) que en el Señor del sábado, quien previó su muerte para la víspera de la fiesta (2).

---

(1) Sepp, *Leben Jesu*, V, 4 1902, 29 y sigs.; Loisy, *Études évang.*, 310 y sigs.; *Quatrième évang.*, 66 y sigs., 694 y sigs.; Schmid, *Der Monatstag des Abendmahls*, 1905.

(2) Zöckler, *Realenzykl.*, IX, 3 32, 42; Sanday, *Hastings Dict. of the Bible*, 634. Sobre la controversia pascual, v. *Realenzykl.*, XIV, 3 726. Sostiene que los cuartodecimanos, el día en que terminaba la Cuaresma, solemnizaban también el misterio de la resurrección, y que este día no era domingo, sino el 14 de Nisán, sobre el cual se controvertía; la solemnidad del misterio de la resurrección no era ya la última Cena, sino la resurrección de Je-

Resch ha intentado recientemente una sencillísima y seductora solución, tratando de deducir, de algunos textos extracanónicos paralelos á los Evangelios, la existencia de un Evangelio original hebreo (no arameo). Partiendo del hecho de que los sinópticos tratan de designar el día con las palabras: El primer día de los ázimos, «cuando sacrificaban la Pascua» (*Marc.*, XIV, 12), cree que el texto hebreo, al cual ellos se referían, debía decir: «Antes del día de los ázimos, en el cual se inmola el cordero pascual. Este «antes» podía traducirse por πρῶτος (*Ibid.*, XXIII, 8). Según esto, los sinópticos coinciden con Juan, quien pone la muerte de Jesús en el 14 de Nisán. Lucas se expresa además en general: «Pero llegó el día de los ázimos,» por lo cual Chwolson, con la traducción salúdica, cree que también *Mat.*, XXVI, 17, según el texto arameo, habla de la proximidad del primer día. También Lagrange cree probable esta solución del difícil problema. Sea como fuere, tanta temeridad hay en afirmar que no puede encontrarse otro resultado exegético más seguro que el que el Señor murió, según Juan, el 14 de Nisán (B. Weiss), como afirmar lo contrario (Bebber).

14. Argumentos internos en pro de la legitimidad del Evangelio. Alusiones al Autor, al Apóstol y al testimonio ocular. Lengua, índole y propensión antijudía. Exacto conocimiento de la geografía, de la historia, de la vida y del pensar de los judíos de aquel tiempo. La extensión del ministerio público en Judea.—También las *razones internas* son muy favorables al apóstol Juan.

sús, que de hecho se celebraba en la liturgia del misterio (727). Por lo contrario, Belser sostiene (*Leidengeschichte*) firmemente que los asiáticos celebraban el 14 de Nisán la fiesta de Pascua, es decir, la Eucaristía, con un ágape, con el cual se cerraba la solemnidad pascual; y así se expresaría la idea de que el Salvador murió el 14 de Nisán, y al recuerdo de este supuesto día de su muerte se uniría el de su gloriosa resurrección. Mala interpretación de la fiesta introducida por San Juan, puesto que hubiera celebrado, en la noche del 14 de Nisán, la Pascua con la Eucaristía, y al propio tiempo la muerte y la resurrección de Jesús, no porque Jesús muriese efectivamente en dicho día, sino porque en la Eucaristía se ofreció á sí mismo y anticipó la resurrección y la ascensión al cielo. Schürer, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1905; 162) está con la fiesta de la resurrección.

Verdad es que no se nombra á sí mismo, como hacen los sinópticos, pero da bastantes indicios cuando habla de su relación íntima con Jesús, en cuyo seno tuvo la dicha de reposar, y en la asociación con Pedro. Puesto que también en los Hechos de los Apóstoles Pedro y Juan van nombrados juntos, estas alusiones miran seguramente á Juan. Todo el contexto se refiere á Juan como al conocido *Apóstol y testigo ocular*. Verdad es que contra él se objeta la *lengua*, la *índole* y la *propensión antijudía*, á fin de substituirlo con un pagano-cristiano educado al estilo griego; pero un examen más minucioso ha demostrado que la lengua presupone un escritor que piensa en hebreo. Además, el autor está tan bien informado del culto judío, de la historia, de las esperanzas mesiánicas de los judíos y de la geografía de Palestina, que ciertamente debió ser un judío.

El *antijudaísmo* no habla en contra, ya que, por una parte, no es tan exclusivo como se pinta frecuentemente, y, por otra, uno de los Doce tampoco podía ser ya muy amigo de los judíos hacia fines del siglo I. La comparación del cuarto Evangelio con los tres primeros demuestra que el antijudaísmo de los Apóstoles era ya una consecuencia de la ruptura ocasionada por los judíos. Es, pues, permitido afirmar que el universalismo de Mateo es más rígido que el de Juan. En efecto, en Mateo se rechazan los judíos, y los paganos se sientan á la mesa con Abraham, Isaac y Jacob; pero Juan parte del primer núcleo judío, y conoce el judaísmo universal alejandrino. Los mismos griegos que preguntan por Jesús (XII, 20), son visitadores del templo de Jerusalén. Las demás ovejas vienen después. Su antijudaísmo permite comprobar siempre el gran interés que tiene en favor del judaísmo.

La *calidad de testigo ocular* (1), revelada por el autor

---

(1) XIX, 35; cf. I, 14; I *Juan*, I, 1; *Apoc.*, XIX, 9; XXI, 5, XXII, 6. Sobre semejantes aseveraciones en Dionisio y Proclo, v. H. Koch, *Ps. Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwessen*, 1900, 23 y sig.; Belser, *Einleitung*, 270 y sigs.

mismo, encuentra, tanto en los detalles como en toda la narración, una confirmación tan evidente, que sólo queda el recurso de elegir entre testigo ocular ó «refinado impostor.» Semejante desarrollo inconsciente de la tradición, ó semejante incomprensible alucinación, es, en los asuntos más importantes, enteramente imposible. Mas la realidad del hecho decide también contra un desarrollo persistente intencionado y una libre ficción según las ideas. El *conocimiento exacto* de la geografía y de la historia, de las condiciones é ideas de los judíos, no hubiera sido posible en un autor extranjero. La *descripción viva y escénica* de las peregrinaciones al Templo, de las polémicas, de las curaciones, y la *pintura de las personas*, tan precisa, tomada del natural é ilustrada con observaciones personales, exigen un testimonio ocular. La *controversia mesiánica* entre Jesús y los judíos, como entre las diversas clases del pueblo, es tan viva, está descrita con tal conocimiento histórico y tal fidelidad, que no puede comprenderse la narración, si no se considera que el autor oyó por sí mismo los discursos. Hasta lo uniforme y monótono, las abundantes repeticiones de las mismas ideas y expresiones, no bastan para nublar las vivas descripciones de Jesús, de los Apóstoles, de los judíos, del pueblo; al contrario, hacen pensar en que sólo una larga experiencia personal pudo dar tanta seguridad de trazo á la mano del escritor [1].

El haber ensanchado el campo del ministerio de Jesús, tampoco demuestra que el autor no fué testigo ocular. Esto es más bien una oportuna integración de los sinópticos, los cuales en las amenazas de Jesús contra Jerusalén y en el itinerario descrito por Lucas, habían aludido á un prolongado ministerio en Judea. Por el hecho de que, por confesión común, la narración sinóptica aparece como el antecedente de la historia de Juan, caen por sí mismas todas las objeciones nacidas de esta ampliación de la his-

(1) Drummond, *An Inquiry into the Charakter and Authoship of the Fourth Gospel*, 1903, 514; Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, 1902, 163 y siguientes.

toria en Juan, pues da á entender que conocía las narraciones sinópticas respecto al bautismo, á la aparición en Galilea, á la elección de los Apóstoles, á la promesa á Pedro, y á la institución de la Eucaristía; mas para sus fines pasa por alto todo esto como cosa conocida. «Sin la historia sinóptica, el cuarto Evangelio se reduce á un nebuloso fantasma; con ella se explican bien sus lagunas [1].» «La narración sinóptica, como unidad, constituye el fondo sobre el cual campea la figura individual del cuarto Evangelio y mantiene su carácter especial.» O, para decirlo con los Padres, Juan, viendo que la parte material de la vida de Jesús había sido descrita por los primeros tres Evangelios, quiso completarla con la parte espiritual. Sin embargo de ello, esta diferencia es todavía más profunda.

15. El retrato de Cristo en Juan.—Se afirma que toda la *concepción histórica* de Juan está en contradicción con la de los sinópticos, porque no se propone completar la vida sinóptica de Jesús, sino corregirla, y de tal manera, que casi la desbarata enteramente. ¡Es preciso —se dice— escoger entre estas dos opiniones! La *figura de Cristo* en Juan es absolutamente diferente de la figura del Cristo histórico, especialmente de la más precisa y más fiel de Marcos; es algo ideal, algo sobrenatural, una abstracción de la idea del Verbo, que el autor quiso desarrollar y, de la cual parte también en su Evangelio. No hay vida, no hay evolución en esta figura celestial. Jesús no nace, no es bautizado, no lucha, no padece. Todo está dispuesto desde el principio, y se necesitan medios artificiosos para comprender el nudo y sacar la conclusión. Ciertamente, ¿quién no hubiera venerado esta figura augusta, extraterrena, celestial, trazada en el cuarto Evange-

(1) Weizsäcker, *Neue Untersuchungen*, 1864, 270; v. *Das apost. Zeitalt.*,[2] 1892, 513 y sigs., 534 y sigs.; Beyschlag, *Zur johann. Frage*, «*Stud. u. Krit.*», 1875; Schürer, *Ueber die gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage*, 1889; Weiss, *Leben Jesu*, I, 107 y sigs.; Wetzel, *Die Echtheit*, 72 y sigs., Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, 1902; Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des Johannesevangeliums*, 1902; Loisy, *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1902, 453 y sigs.; *Le quatrième évangile*, 1903, 56 y sigs.; *Autour d'un petit livre*, 1903, 85 y sigs.; Fontaine, *Les infiltrations*, 1905, 340.

lio? ¿quién no habría admirado su gloria? Nosotros hemos visto su *gloria*—dice el Evangelista,—gloria como del unigénito del Padre, llena de gracia y de verdad. Y él quiere pintar esta gloria en su Evangelio, frente al judaísmo descreído en el hecho como en la palabra, en los milagros como en las profecías, en la pasión como en la muerte y en la resurrección. ¿No es este un retrato enteramente diferente, una figura que nada tiene de terreno, mientras el Cristo de los sinópticos casi puede tocarse con la mano, y en sus palabras se siente una dulce sabiduría de la vida?

Sin duda resultaría otro Cristo, si se rechazara el elemento terreno-corporal descrito por los sinópticos, como si éstos hubiesen ignorado el elemento divino. Pero estas dos hipótesis son falsas. Juan no recurre á la descendencia davídica ni al nacimiento virginal, pero enuncia el punto capital: El Verbo se ha hecho carne. Refiere la predicción de la muerte y de la resurrección, nos presenta á Jesús que tiene hambre y sed, que come y bebe, que toma parte en las bodas de Caná, que se hospeda en Betania, que se sienta fatigado en la fuente de Jacob. Y ya resucitado, dice á Tomás: «Mete aquí tu dedo y mira mis manos, y da acá tu mano y métela en mi costado» (XX, 20, 27. Véase XIX, 34. I *Juan*, I, 1). Así, pues, ¿cómo había de haber negado Juan la naturaleza de hombre, ó haberla idealizado ó tenídola en poca consideración? Frente al modo con que Pablo insiste en la idea del Cristo glorificado, casi podría encontrarse en Juan un regreso al Cristo histórico. Comparándolo con el Cristo de los sinópticos, el Cristo de Juan aparece idealizado; en comparación con el de la gnosis, aparece en la realidad histórica.

El *desenvolvimiento histórico* no falta en absoluto, aunque no debe medirse conforme á la medida de los sinópticos. Sin embargo de ello, en Lucas, el niño Jesús de doce años muestra ya la divina sabiduría. En manera alguna quieren los sinópticos ofrecernos un Jesús no poseído todavía de su vocación mesiánica, y que sólo lentamente

llega á familiarizarse con la idea de que deberá triunfar ó perecer en Jerusalén, aunque al principio prohibiera proclamarla. En efecto, la condición de las cosas en Galilea era distinta que en Jerusalén. El sermón de la Montaña en Mateo y las narraciones de milagros en Marcos demuestran el mismo gran profeta. El antiguo y el nuevo vestido, el vino nuevo y el viejo, la soberanía del hijo del hombre sobre el *sábado* y la remisión de los pecados, son signos evidentes de la mesianidad (1) y del origen divino, y forman el punto de enlace con Juan, en el cual el hijo del hombre, el sábado y la remisión de los pecados tienen igualmente notable importancia.

Quizás Juan avanza más todavía. Desde su primer encuentro con los discípulos, muestra ya Jesús su *infinita sabiduría:* los conoce á todos, no necesita que nadie le dé testimonio de los hombres. Al punto empieza la purificación del Templo y pronuncia el juicio sobre los judíos. Pero ¿por ventura difiere su juicio del que el Bautista había dado de ellos? (*Mat.*, III, 9). ¿Por ventura los milagros en Galilea no son ya manifestaciones mesiánicas? Verdad es que Jesús en esta ocasión (II, 19 y sigs., y III, 14) alude á su muerte y resurrección; pero el II, 19, está confirmado por *Marcos*, XIV, 58, y la predicción fué tan obscura que los discípulos no la entendieron sino después del cumplimiento. Necesitaron largo aprendizaje hasta entender á Jesús (VI, 69) y quedar enteramente convencidos (XVI, 30). El propósito de matar á Jesús, lo relata también Marcos en III, 6. Tanto interior como exteriormente, se observa un desenvolvimiento histórico en la doctrina, en la actitud con respecto á los judíos, en el cambio de escena. Si la tentación y la lucha en Getsemaní se pasa en silencio, no faltan en cambio las luchas interiores (XI, 33; XII, 27 y sigs.; XIV, 30; XVIII, 11).

16. Los milagros.—Juan sólo tiene común con los si-

(1) *Marc.*, II, 3-11, 17, 18-22, 19; *Mat.*, XI, 3-6; *Luc.*, VII, 19-23; *Mal.*, III, 1, 23; *Mat.*, XI, 10, 14, 12 y sigs.; XII, 41 y sigs.; *Marc.*, XII, 35-37; *Mat.*, X, 40; V, 11; X, 39; IX, 6; X, 32 y sigs., 37; XI, 28-30; V, 17, 20-48; XI, 27; *Rev. de l'hist. d. rel.*, II, 1901, 90 y sigs.

nópticos un milagro (VI, 1 y sigs.) Pero omitió los milagros sinópticos en general, no solamente las expulsiones de los demonios. Y aun en los pocos hechos maravillosos que da por cuenta propia, no se descubre un plan determinado. No obstante esto, por su propensión apologética y sus razonamientos, se descubre un fin superior. Los *milagros* son señales, pero como milagros efectivos, como obras grandes de la *omnipotencia divina*, que exceden á toda ponderación, no como símbolos. Casi parece aumentar de intento la gravedad de la enfermedad (IV, 47; V, 2; IX, 1; XI, 39). Así, pues, ofrecen «un carácter decididamente antinatural». Todo elemento humano desaparece. Ayuda Jesús á uno, sin que se advierta la necesidad (cap. VI), deja morir á otro para que pueda resucitarlo (cap. XI), y da vista á un ciego de nacimiento para que se manifieste en él la gloria de Dios (cap. IX).

Pero si efectivamente la facultad taumaturga de Jesús no debe separarse del providencial gobierno de los destinos humanos; si, considerando las cosas desde el punto de vista de Dios, todo, quiérase ó no, debe contribuir á la mayor gloria del Señor, ¿es tan absurdo que Dios venga en socorro de la humana miseria con un alimento milagroso, que el ciego de nacimiento sea un instrumento en manos de la Providencia divina, que Lázaro baje á la tumba consumido por la enfermedad, para ser llamado después á la vida en virtud de la suprema omnipotencia? Sin ésta, habría permanecido en la quietud del sepulcro; por medio de ella, la fe queda confirmada y fortalecida. ¿Repitieron quizás después las hermanas la pregunta: «Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano»? Juan relata de intento sólo milagros de primer orden; pero ni siquiera los separa de la *salvación del hombre.* En Caná accede á instancia de los prometidos esposos, y es oído amorosamente el ruego de un señor principal en favor de su hijo mortalmente enfermo. Verdad es que á un hombre enfermo durante 38 años se le pregunta si quiere ser sanado, pero ¿acaso se le dió la curación de un modo

«antinatural»? También Marcos refiere un requerimiento semejante (III, 1 y sigs.) El ciego de nacimiento mostróse muy agradecido á su bienhechor, y la escena de la resurrección de Lázaro es una manifestación tan conmovedora de íntima amistad y de ternura, que no puede hallarse manera más tierna de representar la íntima fusión del sentimiento humano y del querer divino en el Hombre-Dios.

17. **Conformidad de los discursos de Cristo y del Bautista. Puntos de concordancia entre los discursos sinópticos y los del cuarto Evangelio. La idea del Logos no está tomada de la filosofía griega, sino de los libros de la Sabiduría, después de realizada en Cristo. El concepto del Logos está solamente en el Prólogo.**— Pero el distintivo principal de la figura de Cristo en Juan está en los *discursos*. Difíciles por razón de la forma y por razón del fondo, son tan diferentes de los sentenciosos, prácticos, vivos y tiernos dichos y sermones de los sinópticos, como afines entre sí, lo cual, no sólo afecta á las *palabras de Jesús*, sino también á las del Bautista, y tanto las unas como las otras se armonizan á su vez con la exposición del Evangelio y de las Epístolas (1). Pero la conformidad entre los discursos de Jesús y los del Bautista se encuentra también en los sinópticos (*Mat.* III, 2; IV, 17). Puesto que Juan fué lleno del Espíritu Santo desde el vientre maternal (*Luc.*, I, 15) y es el mayor entre todos los nacidos de mujer (*Mat.*, XI, 11), y fué acompañado por el Espíritu al desierto (*Luc.*, IV, 1), no debe parecer imposible que tuviera tan elevada idea de Jesús y de los dones proféticos, como aparece en sus discursos. La figura del austero predicador de la penitencia es quizá distinta en los sinópticos; pero, como la de Jesús, está pintada por el lado externo. Allí no se describe su actitud con los discípulos, y, no obstante esto, es verosímil que la voz del que

(1) Esto se refiere al propio tiempo á la hipótesis de la división de Wendt, el cual se empeña en atribuir los discursos al Apóstol y los relatos á un discípulo del mismo (*Die Lehre Jesu*, 2 1901; *Das Johannesevangelium*, 1900). En contra, Loisy, *Le quatrième évangile*, 49 y sigs. V. Holtzmann, *Einleitung in das N. T.*, 1885, 431 y sigs.

clama en el desierto encontrara eco en aquellos sencillos y piadosos hombres de Galilea. En el cap. III, 27-35, se observa un rasgo que lo une con el Bautista de los sinópticos. Así como aquí el estilo es de Juan, en los sinópticos es sinóptico; pero como quiera que sea, dada la sencillez de la forma, no hace mucha impresión.

Las discusiones en *Mat.*, cap. XXII, tienen también gran afinidad en el tono y en el estilo con las *pláticas de Cristo* en nuestro Evangelio. La *cuestión del sábado* es en ambos muy importante. Así como en los sinópticos, Jesús nunca suele dar una contestación directa, y atribuye más valor al sentido que á las palabras, también en Juan, como conocedor de los corazones, responde más á los pensamientos que á las palabras, y admira y confunde no pocas veces á sus oyentes. En algunas ocasiones, el diálogo pasa á segundo término, de suerte que con frecuencia no aparece claro si habla Cristo ó el Evangelista. Admitido como cosa incontestable que Jesús tuvo repetidas polémicas con los sabios judíos de Jerusalén, y que Juan, con arreglo á sus fines, quiso ponerlas en viva luz (VII, 3, 4), se comprende que de esto proviniera gran *diferencia de forma*. Pero ¿no convenía quizás que Jesús manifestara ante los de Judea este aspecto superior de su sabiduría? ¿Y no era el discípulo predilecto el más indicado para demostrarlo en forma apropiada y segura? Cierto que oyó los discursos en lengua aramea, que no podía dar sino un bosquejo, un resumen de ellos, que los había meditado durante diez años en su espíritu contemplativo y entendía aplicarlos según su fin especial (1); pero que, á pesar de esto, se atuvo á la tradición, lo prueban las noticias particulares y variamente dispersas (VI, 60; VIII, 20; X, 22 y sig.; XIV, 31), y las observaciones respecto al sentido de los discursos y respecto á los oyentes. Estos son ciertamente indicios de originalidad de los discursos en cuanto á la forma y en cuanto á la substancia. Un pequeño ejemplo sinóptico en favor de ambos lo ofrecen *Mat.*, XI, 25-30,

(1) *Rev. bibl.*, 1904, 274; Calmes, *L'évang. selon S. Jean*, 1904.

y *Luc.*, X, 21-24 (1). Al contrario, hay que comparar *Juan*, X, 32-36; XII, 20 24.

Se dice que la *idea del Logos* proporcionó al escritor la substancia de sus discursos, de sus ideas, que debió tomar de la Filosofía griega ó del filonismo. Aunque se quiera tener por cierto que Juan halló ocasión para exponer el concepto del Logos en la *filosofía popular* de aquel tiempo, hay que negar en absoluto que tal concepto naciese de ella. El Logos personal, hecho carne, es inconcebible en el sistema de Filón, por no decir de la filosofía griega. Únicamente los *libros sapienciales del Antiguo Testamento* ofrecían en la sabiduría personificada un germen que, unido á las profecías, podía desenvolverse en ser vivo, después que ya se había manifestado en la realidad. Si Juan no hubiese reconocido en Cristo el Logos hecho carne, tampoco el Antiguo Testamento le hubiera dado modo de escribir aquel prólogo tan majestuoso. La serie progresiva: Antiguo Testamento, Pablo y Filón (2), no puede demostrarse, porque Filón hubiera conducido demasiado lejos con su filosofía, y habría influído en el conjunto. Una resolución de tipo filónico hubiera sido peligrosa.

Pero el concepto del Logos aparece sólo en el prólogo, si bien la palabra revelada se cita repetidamente (V, 38; VIII, 55; X, 35; XVII, 6, 14, 17). Nunca puso Juan tal palabra en boca de Jesús. En XII, 37 y sigs.; XX, 30-31, debía haber sino nombrado el Logos, si el propósito de hacer de la idea del Logos el objeto del libro hubiera sido

(1) *Komment.*, 27 y sigs.; Keppler, *Unseres Herrn Trost*, 1887, 6 y sigs.; Beyschlag, *Zur johann. Frage*, 413 y sigs. Godet indica estos versículos como el punto principal del tercer Evangelio; Sanday cree que en la Cristología de Juan no hay nada que no halle aquí su confirmación. Este texto es también uno de los que los Padres se complacen en citar con más frecuencia. V. Girodon, *Comm. S. Luc.*, 300 y sigs.

(2) Réville, *Le IV Évangile*, 1900, 93 y sigs.; Grill, *Evangelium des Joh.*, I, 1902. Contra la exageración del influjo filosófico en Réville, v. Drummond, *An Inquiry into the Charakter der Authorship of the fourth Gospel*, 1903, 24. En el hermético Poimandres del siglo I después de Cristo, el Nus, ermafrodito, es llamado vida y luz; produjo otro demiúrgico Nus, y como padre de todo, como vida y luz, engendró al hombre. Reitzenstein, *Zum Asclepius des Pseudo-Apulejus*, «*Arch. f. Religionswiss.*», 1904, 399.

la predominante. Esta es, en verdad, la hija, pero no la madre de los discursos, es una consecuencia, no el fundamento. El Logos se cita como algo absolutamente conocido de los lectores, y sirve para la preparación del fin propiamente deseado por el escritor, tanto más cuanto si, como asunto del prólogo, se toma el Logos hecho carne, como ahora ocurre con frecuencia (1). En los discursos se emplean, en lugar del Logos, el *Ungido*, el *Enviado del Padre*. Pero éste es también Jesús en los sinópticos *Mat.*, XI, 25 y sigs.; XXXVIII, 18, y *Luc.*, X, 21 y sig.) La *dependencia del Padre* se hizo resaltar de intento en atención al monoteísmo judío. Los conceptos de la vida y de la luz en oposición á las tinieblas, tampoco son, y menos en el prólogo, puramente cósmicos, sino soteriológicos, y están aplicados éticamente, como el concepto de la verdad, en el Evangelio. De la persona del Verbo encarnado y del Hijo de Dios emana toda la vida y toda la luz. Por ella se une el creyente con Dios en el amor.

18. El reino de Dios en los sinópticos y la persona de Jesús en Juan. La escatología. Las parábolas.—Los sinópticos prefieren las pláticas sostenidas ante el pueblo sobre el *reino de Dios*, mientras Juan acepta las que tienen como *centro la persona de Jesús.* Pero ¿por qué Jesús no había de requerir fe en su persona? ¿Por qué había de aparecérsele por primera vez al apóstol Pablo como objeto de la fe, y no á su discípulo predilecto Juan? Cristo es, en efecto, el revelador y el objeto de la revelación. Quien no le confiese ante los hombres, no será reconocido por el Padre en el cielo. Precisamente en esta doctrina de la vida eterna se encuentra de nuevo Juan con los sinópticos (*Mat.*, XVIII, 3, 8; XIX, 17; XXIII, 25, 34, 46). De la entrada en el reino de Dios, se trata también en *Juan*, III, 5. La *escatalogía* aparece un poco en segundo término, pero no falta enteramente. Se da cuenta del juicio y de la resurrección (cap., V y VI), y claramente se alude al últi-

(1) V. Belser, *Theol. Quartalschr.*, 1903, 483; Loisy, *Études évangél.*, 1903, VII y sigs., 123 y sigs.; *La quatrième évangile*, 1903, 152 y sigs.

mo día. Para los discípulos están dispuestas moradas en la casa del Padre. La unión espiritual con el Hijo y con el Padre por el Espíritu Santo, es ya en este mundo una preparación para la vida eterna. Los discípulos no son de este mundo ni para este mundo. El Espíritu del Padre los conforta en la lucha y en el dolor, los ilumina, los acompaña, lo mismo que en los sinópticos.

Las *parábolas*, aunque en distinta forma, recuerdan la de la viña, la del bueno y mal pastor, la oveja y el lobo. Jesús es el pastor y la vid. Las pláticas sinópticas tienen también, junto con las parábolas propiamente dichas, una expresión simbólica y alegórica, y las parábolas referentes al relato del viaje en Lucas, demuestran cómo pasó Jesús de la parábola á lo simbólico. Es, pues, una arbitrariedad el separar, como hacen Jülicher, Loisy y otros, la alegoría de las doctrinas de Jesús, y considerar el cuarto Evangelio como producto de la tradición alegórica. Wellhausen, Fiebig, Bugge y otros protestaron contra la afirmación de que los judíos, en general, no conocieron la alegoría (1).

Así como los judíos *no entendieron* las parábolas, tampoco entendieron las pláticas, pero sus obras eran malas. Los discípulos, que tenían buena voluntad, llegaron á entender poco á poco al Maestro. Estos creyeron, el autor del cuarto Evangelio creyó también y quiso establecer la fe. Por consiguiente, ¿es posible imaginar que deliberadamente compusiera las pláticas, y que las compusiera tan torpemente que estuvieran en contradicción con las de los sinópticos, y las hiciera incomprensibles y capaces de alejar de la fe? ¿Cómo hubiera podido hacer él mismo tales discursos y fundarlos en la propia fe, y de tal modo confirmar en la fe á otros, que conocían los sinópticos, por medio de nuevas ideas sobre el renacimiento por el agua y el espíritu, sobre la adoración en espíritu y en verdad, sobre la influencia del Paráclito, sobre la unidad

(1) Wellhausen, *Das Evangelium Marki, übersetzt u. erklärt*, 1903, 20, 30, 82. Sobre esto, v. Jülicher, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1904, 9; Fonck, *Die Parabeln des Herrn*, [2] 1904.

entre Padre é Hijo? ¿Hubiera podido ser de esta manera un «testimonio del pensamiento cristiano y de la práctica cristiana de su tiempo,» si no hubiera sido á la vez un testimonio de Jesús?

19. **Sin el origen apostólico, sería incomprensible la relación con los sinópticos y la aceptación universal y calurosa. Objeto del cuarto Evangelio. Mesianidad y divinidad de Cristo.**—Si, como es verdad, el Cristo de Juan, más que un simple asenso, halló una acogida calurosa y entusiasta, si bien los primeros y únicos adversarios, los *alogos*, que vivían en el país mismo en que el Evangelio fué publicado, lo acusaron de falsedad, de que contradecía á los demás Evangelios, de que carecía de método, de una serie de cosas enteramente distintas y notoriamente inventadas, de que olvidaba hechos importantes para añadir otros nuevos y contradictorios (1), preciso es que semejante idea del Cristo lleve en sí el sello de la verdad divina. Si el origen apostólico no hubiese sido reconocido por todos, aquel Evangelio, tan diverso de los otros, no hubiera hallado tan entusiasta acogida. Los pocos alogos que, por razones dogmáticas y por oposición á los montanistas, se habían declarado adversarios de los libros de Juan, no pudieron impedir el reconocimiento, y menos anular la opinión de que, a pesar de todas las dificultades, el modo más fácil de ponerlo de acuerdo con los otros consiste en considerarlo de procedencia apostólica.

Cierto es que Strauss cree que la crítica parcial ha desvanecido el fantasma del presunto Juan, el cual había engañado á él y á tantos otros, por haberse descubierto ahora la solución del enigma y haberse encontrado la llave del edificio y de casi todos sus aposentos. Pero la crítica parcial, acumulando tantos principios apriorísticos, que coinciden casualmente con los hechos, ha mostrado que ella misma es producto de invención. La «gran incógni-

(1) Harnack, *Dogmengeschichte*, I, ² 568; *Realenzykl.*, XIII, ³ 309; Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 254.

ta,» que la crítica (y Loisy) (1) quieren atribuir al Evangelio, se busca en vano en la historia del siglo II. No obstante esto, debió gozar de amplísima autoridad y de una ciencia muy superior á los otros. Ni siquiera el presbítero Juan ó un discípulo del Apóstol, hubiera podido alcanzar este fin. Sólo un Apóstol podía concebir y trazar un retrato tan esplendente del poder y majestad de Aquel que venció al mundo y su poder; sólo un Apóstol y un testigo ocular podía sacar del seno mismo del Hombre-Dios la verdad por todos admirada, y crear así una obra inmortal, una fuente de fe y de piedad. Tal *complemento espiritual* del Evangelio sinóptico era necesario para coronar la obra de los Evangelistas, la obra de Cristo. Schleiermacher y su escuela tenían algo de razón cuando declaraban que el Cristianismo, ateniéndose exclusivamente al Cristo de los sinópticos, sería un fenómeno inexplicable.

Diremos aún algunas palabras respecto al *fin* de este Evangelio. Ya hemos demostrado cuán *elevada* é *íntima* es la naturaleza del *complemento* que aporta á los otros. Los críticos niegan hoy universalmente (según Hilgenfeld) que su fundamento sea el gnosticismo; pero tampoco puede admitirse que su objeto fuera la controversia con los nicolaítas y otras sectas gnóstico-judías. La obra tiene más forma de exposición positiva que de polémica apologética. Todavía se reconoce menos una relación inmediata con Filón. Ni aun la lucha contra el antiguo y el nuevo *judaísmo*, ó contra los judíos-cristianos (Wurm) y los discípulos del Bautista, puede considerarse como intento principal. Todos estos fines están subordinados á la demostración de la *mesianidad* y de la *divinidad de Cristo*, en cuyo nombre

(1) *Le quatr. évang.*, 1903, 130: Un judío converso, que conocía la filosofía griega de Filón, uno de los más grandes teólogos místicos, mejor dicho, el más grande que haya existido jamás en la Iglesia cristiana, reprocha á Wrede el no haber dicho bastante claramente que «el Evangelio de Juan es ante todo una obra de teología mística, redactada en una lengua simbólica, en todo y por todo análoga á la alegoría de Filón». *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1904, 83. Contra Loisy, véase Grandmaison, *Rev. bibl.*, 1904, 431 y sigs.

y mediante la fe, los lectores del mundo griego (20, 30, 31) debían alcanzar la vida eterna [1]. El apéndice del cap. XXI se atribuye á dos discípulos (Andrés y Felipe) mencionados en el versículo 2 [2].

20. Conclusión final sobre la credibilidad de los Evangelios. No dan una biografía completa.—Puesto que, según argumentos externos é internos, los autores de nuestros Evangelios son *Apóstoles y discípulos de los Apóstoles*, merecen la fe más elevada para la vida de Jesús, aunque los Evangelios no persigan un fin histórico. Por la índole de los autores, queda excluída la mentira; un engaño de *buena fe* era imposible para los que sacrificaron su vida por la causa de Jesús. Esto aparece todavía más claro por el hecho de que ellos no ocultaron nada, ni á los mismos discípulos. Todas sus debilidades é imperfecciones, todos sus malos yerros y excesos, su falta de fe ó su poca fe, sus esperanzas, sus ilusiones, están narradas con tal sinceridad y sencillez, que parece leerse en el fondo del alma pura de ellos. «Los discípulos de Jesús describieron los ultrajes de los judíos contra Jesús con verdadero amor y con pura intención, ya que de la vida de Jesús no han callado nada de aquello que podría volverse en acusación contra los cristianos. Porque Jesús mismo quería, y lo querían sus discípulos, que los que se convertían creyeran en su divinidad y en sus milagros sin excluir que él se hubiera apropiado la naturaleza humana, y asumido la carne que en el hombre combate contra el espíritu [3].» Cuando

---

(1) *Kommentar*, 47 y sigs.; Belser, *Einleitung*, 319 y sigs.; Wurm, *Die Irrlehrer in I. Johannesbrief.*, 1903; *Theol. Quartalschr.*, 1904, 35 y sigs.; Baldensperger, *Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck*, 1898; Weiss, *Der Prolog d. hl. Johannes. Eine Apologie in Antithesen*, 1899; *Strassburg. Stud.*, III, cuad. 2-3. Baldensperger contra los discípulos del Bautista; Weiss contra todos los errores á fines del siglo I. Corssen *(Monarchian. Prologe)* supone una oposición contra los gnósticos *Hechos* de Juan de Lucio.

(2) Haussleiter, *Zwei apostolische Zeugen für das Johannes evangelium*, 1904.

(3) Oríg., *C. Cels.*, 3, 28; Pascal, 2, 12, 2 (243); Rousseau, *Émile*, 3, 117 y sig., 179 y sigs., 200 y sigs.; Migne, *Cursus theol.*, II, 1226; y sigs. Eckermann y Goethe, I, 224.

Pascal afirma que no sabe si esto ha sido observado antes de él, demuestra que ignora los numerosos textos de los Padres.

Además, aquellos hombres sencillos, atendida también su mentalidad, abandonados á sí mismos, no hubieran estado en condiciones de predicar y de escribir el Evangelio del Hijo de Dios fuera del círculo de ideas del judaísmo. Verdaderamente, los inventores de las narraciones hubieran debido ser más grandes que su héroe, dice el mismo Rousseau. Goethe observa á su vez: «El mundo había creído hasta entonces en el heroísmo de una Lucrecia y de un Mucio Scévola, y se entusiasmaba é inflamaba por ellos. Pero ahora viene la crítica histórica y dice que aquellas personas jamás han existido, por lo que deben considerarse como ficciones y fábulas que ideó el gran genio de los romanos. ¿Pero qué hacer de tan lastimosa verdad? Mas si los romanos fueron bastante grandes para inventar tales cosas, nosotros deberíamos ser bastante grandes para prestarles fe.» En los tiempos históricos, á poca distancia de la muerte de Jesús, en el siglo I, hubiera sido imposible que la leyenda poética, la mitología, adornase con libre fantasía, consciente ó no, la sencilla fe, al propio tiempo que observaba cuidadosamente la exactitud y la fidelidad históricas en su admirable sencillez. «¿Cómo es posible que hombres que no pensaban como filósofos, en un tiempo relativamente breve, hubieran inventado doctrinas que, en último resultado, se relacionan entre sí en forma tal que constituyen un sistema especulativo y práctico más vasto y sencillo que cualquier otro sistema? Una cosa se atribuye á Juan, otra á Pablo, las demás á otros, y, no obstante esto, se cree que estos hombres, aunque sus puntos de vista son nuevos y tan independientes unos de otros como se afirma, y aunque hubieran tenido más genio que su Maestro, han formado sin él una escuela, cuya homogeneidad moral é intelectual no tiene ejemplo.» Mas aún, en el tiempo del gnosticismo, esta maravillosa y templada sabiduría, este buen sentido, siempre igual á sí mismo,

supo afirmarse sin dejarse extraviar por la sencilla lógica del espíritu (1).

Apesar del modo casi ocasional como se originaron los Evangelios, del estado de sus fuentes orales y escritas y de su mutua correlación, deberá concluirse que los autores, no sólo no quisieron trazar un *bosquejo completo* de la vida de Jesús (*Juan*, XX, 30; XXI, 25) (2), sino que se impusieron muchas veces gran reserva en los detalles. Escribiendo á creyentes como creyentes y miembros de la Iglesia, presuponían conocida la fe y perseguían determinados fines. Lo santo no debe darse á los perros (*Mat.*, VII, 6); tal era el principio que regulaba la predicación, y el peligro del abuso obligaba á mayores cautelas en el escribir. Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas (*Ibid.*, X, 16), es un precepto del Señor. En las Epístolas encontramos indicios de todo esto (II *Juan*, XII, y I *Cor.*, XI, 17-34). El Señor mismo nos ha revelado todas las cosas (3). «La gracia de Dios—dice Orígenes—sugirió á los Apóstoles lo que habían de escribir y cómo lo habían de escribir ó no escribir para la multitud; á manifestar una cosa y á callar otra.» Por tanto, «es de gran importancia el tener presente en tales pasajes del Evangelio la voluntad de los escritores y su intención; por tal motivo, al lado de lo maravilloso y extraordinario del Salvador, nos relatan cosas que no tienen nada de eso». Puesto que es ley de la historia que las palabras no se transmiten por la tradición con entera fidelidad, y que los hechos cambian de aspecto con el tiempo, no ha de maravillar que también los Evangelistas la siguiesen, é insinuasen en sus descripciones algo de sus ideas y de las ideas de su ambiente (4), pero sin escribir nada de lo que ellos tenían por no verdadero.

(1) Blondel, *Histoire et Dogme* 1904, 35; Lagrange, *Bulletin*, 25 y sig.

(2) Horn, *Abfassungszeit, Geschichtlickeit und Zweck von Ev. Ioh. Kap.*, 21; *Ein Beitrag zur johanneischen Frage*, 1904.

(3) *Juan*, XVI, 12; Agust., *De serm. in monte*, 2, 20, 67; Orig., *C. Cels.*, 6, 6; *In Matth.*, 16, 14. V. Meignan, *Les évangiles et la critique au XIX*e *siècle*, 1864; *Theol. Quartalschr.*, 1867, 675 y sigs.

(4) Lagrange, *Bulletin*, 1904, 19 y sigs.

CAPITULO XXIII

La vida de Jesús

1. La vida de Jesús es la apología más eficaz.—2. Modelo espiritual y moral.—3. Bosquejo histórico. Año del nacimiento. Día del nacimiento.—4. Duración del ministerio público.—5. No hay biografía completa. Historia de la infancia y de la juventud. Ministerio público.—6. Historia de la pasión.—7. Año de la muerte, día de la muerte.—8. La resurrección. Importancia de ella para la fe y la vida.—9. Pruebas históricas y psicológicas.—10. Las dudas de los discípulos son demostraciones de la resurrección.—11. La fe en la resurrección no podía ser engendrada por las profecías.—12. Razones psicológicas. La fe y la conducta de los discípulos. 13. Explicaciones naturales de la fe en la resurrección. Rapto del cadáver. Muerte aparente.—14. Visión subjetiva.—15. Visión objetiva.—16. Unicamente una resurrección real explica la fe y esperanza de los Apóstoles y la historia del Cristianismo.—17. El cuerpo del Resucitado estaba glorificado.

1. La vida de Jesús es la apología más eficaz.—La vida de Jesús es por sí sola una apología, la *más eficaz de las apologías.* Hay un proverbio vulgar: «Las palabras enseñan, los hechos seducen,» que, por ser vulgar, no es menos cierto (1). Cuanto más elevado está el ideal hacia el cual aspira el hombre, más necesario le es un modelo. El vehemente deseo de tal modelo justifica por sí solo irrefutablemente que en la mente y en el corazón humano está prefijado un fin superior, el cual debe ser la imagen de un prototipo divino. Pero está imagen está desfigurada, incognoscible, contaminada. En vano el mundo, ansioso de redención, va en pos de un tipo nuevo, corporal y real, para aquietar su deseo y sus esfuerzos, para dar nuevas energías y nueva vida a su pensar y á su querer.

---

(1) Lact., *Inst.*, 4, 23; Agust., *Ep.*, 118, 5, 33, 140; *De agone christ.*, 11, 12; León XIII, *Providentissimus*, 15. V. Dorner, *Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Jesu*, I,[2] 1846, 778 y sigs. V. en Fritz *(Antike Weltanschauung*, 276 y sigs.) un parangón entre Sócrates y Cristo. Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 1904, 29 y sigs. Hanneman *(Die Heiligkeit Jesu*, 1898, 76) trae un paralelo entre Buda, Marco Aurelio, Mahoma y San Francisco de Asís. Weiss, *Apología*, I, [2] 677; Rousseau, *Émile*, 2 *(Reclam)*.

Séneca exhorta á Lucilio, según un consejo de Epicuro, de buen grado mencionado por él al terminar las cartas, á que escoja un hombre bueno para tenerlo siempre delante de los ojos, y á que viva y lo haga todo á su presencia. Gran número de culpas se evitarían, si los pecadores tuviesen siempre á su lado un testigo. El alma debe tener alguien por el cual sienta reverencia, y que con su autoridad obre más santamente, aun en su propio interior. ¡Felices aquellos á quienes no sólo la espera, sino también el recuerdo hace mejores! Como tal modelo propone á Catón, y si éste se juzga demasiado austero, á Lelio, que es más benigno. «Escoge aquel cuya vida y cuyo hablar te agraden, y tenlo siempre delante de ti como custodio y como ejemplo [1].»

Filostrato, en el Apolonio de Tiana, compuesto por él á instancia de la emperatriz Julia Domna, mujer de Septimio Severo [2], pintó, á los paganos sincretistas de la época de los Severos, sedientos de redención y de santidad, en el «hombre divino» un «Mesías» pagano, un ideal de religión moral, con colores cristianos. Alejandro Severo adoraba á Abraham, á Orfeo, á Cristo, á Apolonio y á otros. San Agustín da fe de que para que la verdad, que es conocida, sea también alabada y ensalzada, se necesita una persona que nos guíe y nos conduzca por el camino de la humildad [3].

También el Profeta, iluminado por el espíritu de Dios, pinta tan á lo vivo el retrato del hombre de Dios, del hombre del dolor (*Is.*, XLII, 1-9; cap., LIII), que hace volver los ojos de sus lectores hacia lo por venir. Sólo cuando haya aparecido el Prometido, podrá empezar la nueva vida (*Sab.*, II, 12 y sigs.; según Platón, ¿*De la Repúb.*, II, 5?). Este *ideal verdadero*, este ejemplar, según el cual fué creado y redimido el hombre, es Jesús de Nazaret,

(1) Séneca, *De vita b.*, 17 y sigs.; *De vita sáp.*, 28; Betzinger, *Seneca-Album*, 1899, 39, 49 y sig.; Schopenhauer, *Die Welt als Vorstellung*, § 16 (ed. de Griesbach, I, 141).

(2) Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, 1886, 210 y sigs.

(3) Reuter, *Augustinische Studien*, 1887, 398 y sigs.

que vivió y predicó entre los hombres. Ahí está, limpio de pecado entre los hombres pecadores, rebosante de amor y de misericordia por un mundo sin amor, egoísta y cruel. Ha venido á buscar lo que estaba perdido; como buen pastor, va tras las ovejas extraviadas de la casa de Israel; sana á los enfermos de cuerpo y alma; si es injuriado, no devuelve las injurias; no amenaza si es ofendido; carga sobre sí nuestros pecados en el madero, y muere en cruz ignominiosa la muerte del malhechor. Una de sus últimas palabras son estas: «Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen.» Verdaderamente, éste es algo más que un hombre. Sócrates vivió y murió como un filósofo, Jesús como un Dios.

¿Quién puede decir con Jesús: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón? (*Mat*,, XI, 29; *Juan*, XIII, 15). «¿Si alguno quiere seguirme, niéguese á sí mismo, tome su cruz y sígame» (*Mat.*, XVI, 24)? ¡Qué sublime modelo nos ha legado Cristo! El Redentor llevó la cruz y murió inocente en ella entre ladrones! ¿Quién, con este modelo digno de admiración, no se consuela en sus penas, no se fortalece en sus luchas, no halla ánimos en la muerte? «Convenía que tuviésemos un pontífice que pudiera compadecerse de nuestras flaquezas, pero tentado en todas las cosas á semejanza nuestra, excepto en el pecado. Y fué oído por su reverencia, aprendió obediencia por las cosas que padeció y fué hecho autor de salud eterna para todos lo que le obedecen» (*Hebr.*, IV, 15; V, 7-10) (1). Quienes siguen á Cristo, serán hechos también conforme á la imagen del Hijo de Dios (*Rom.*, VIII, 29; *Gál.*, IV, 19).

2. Modelo espiritual y moral.—El *ejemplo de Jesús* ha producido grandes cosas. Los discípulos siguieron las huellas del Maestro, tomaron sobre sí su cruz, y renunciaron al mundo con sus tesoros y placeres. Todo era para ellos despreciable, menos Jesús, del cual nada podía se-

(1) Greg. Naz., *Or.*, 38, 18.

pararlos. Y dieron su vida por seguir á Cristo. El Señor mismo había predicho á Pedro, piedra de su Iglesia, á quien confió el cuidado de sus ovejas, que un día le seguiría, en tanto que otro lo ceñiría y conduciría á donde él no quisiera.

Pero esta imitación externa de la pasión y de la muerte, era sólo el coronamiento de la *imitación intelectual y moral*, á la cual Pedro veíase impulsado por el ejemplo del Maestro, á quien en una hora de flaqueza había negado. Y esto que á él le había dado fuerza y consuelo, lo propone también para consuelo é imitación de los fieles. «Si haciendo bien sufrís molestias... eso es gracia delante de Dios. Pues para esto fuisteis llamados, porque también Cristo padeció por nosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus pisadas» (I *Ped.*, II, 20 y sigs.) «Porque es mejor haciendo bien, si es voluntad de Dios, padecer, que haciendo mal. Porque también Cristo una vez murió por nuestros pecados, el justo por los injustos, para conducirnos á Dios» (III, 17 y sig.) San Pablo, que no conoció á Cristo según la carne, ¡qué entusiasmo manifestó para alentar á los creyentes á la imitación de Cristo! Sólo conoció á Cristo Crucificado, y le siguió; también los creyentes debían seguirle. Estos deben morir con Cristo para resucitar con Él á una nueva vida de justicia y santidad. Deben dirigir sus miradas á lo alto, donde Cristo está sentado á la diestra del Padre.

Nos haríamos interminables si quisiéramos exponer en pocos ejemplos todo lo que el paciente Salvador ha operado en las almas piadosas y ha descubierto en la vida secreta [1]. Un San Agustín, cuyo orgullo fué vencido por la mansedumbre del Hijo de Dios hecho hombre; un San Bernardo, que con la cruz en la mano enardecía á los pueblos para la Cruzada un San Francisco de Asís, modelo

(1) Sobre la imitación de Cristo en la Edad Media, v. Hüffer, *Leben und Wirken des hl. Bernard*, 1886; Baur, *Beiträge zur Geschichte des christolog. Dogmas im 11 und 12 Jahrhund*, 1898; Harnack, *Dogmengesch.*, III, [2] 304 y sigs.; sobre San Francisco de Asís, ibíd., III, [2] 364 y sigs.

de voluntariosa pobreza, son ejemplos de ello. Séanos permitida *una* sola observación. Después que Pascal hubo descrito la grandeza parcial de los hombres insignes por ingenio ó sabiduría, de los santos, de los sabios, traza sobre tal fondo el siguiente retrato de Jesús: «Jesucristo, sin bienes, sin producción científica alguna exterior, está en su orden de santidad. Nada inventó, no reinó; pero era humilde, paciente, santo delante de Dios, terrible á los demonios, exento de culpa. ¡Oh, qué excelso y con qué majestad, prodigiosamente sublime, aparece ante los ojos del corazón que contemplan la sabiduría!» «Abramos, pues, nuestros brazos á nuestro libertador, quien, prometido durante 4000 años, vino al fin, á padecer y morir por nosotros en la tierra, en el tiempo y en las circunstancias que estaban predichas. Y mientras, con su gracia, esperamos la muerte en la paz y en la esperanza de unirnos eternamente á él, vivamos con alegría, así en la prosperidad, que él benigno nos concede, como en las desventuras, que para nuestro bien nos manda y que con su ejemplo, nos ha enseñado á soportar (1).» Humanamente hablando, es verdad que la plenitud de la perfección es solamente fruto de una larga evolución; pero precisamente por eso debemos decir que, en Cristo, el ideal de la perfección y el carácter histórico no están unidos por pura fuerza natural.

3. Bosquejo histórico. Año del nacimiento. Día del nacimiento.—Este sublime ejemplar es independiente de las particularidades de la vida histórica, en la cual se trata de pintar, en primer término, el contorno exterior. Pero en lugar de datos exactos, tenemos que contentarnos con probabilidades mayores ó menores. Parece que el propósito de la Providencia divina ha sido que así como no poseemos una segura tradición, ni un retrato exacto de la persona de Jesús, tampoco debíamos poseer una preciosa y completa descripción de su vida externa, para que dirijamos

---

(1) *Pensamientos*, cil. seg. la ed. alem., 2, 10, 13 (231) Rousseau, *Émile*, 4.

nuestras miradas más á la grandeza moral de la persona y á la importancia de la obra de la Redención.

En lo que respecta al *año del nacimiento* (1), los Evangelios ofrecen datos, en parte directos y en parte indirectos. Directo es el año del nacimiento determinado en *Luc.*, II, 1, y *Mat.*, II, 1, y II, 2 y sigs. Históricamente no se ha confirmado con seguridad el *empadronamiento por Quirino*. Puesto que ni exegética (πρώτη = antes que) ni históricamente puede admitirse una identidad con la descripción de *Hechos*, V, 37, y, por otra parte, está demostrada la presencia de Quirinio (que no debía ser precisamente un procónsul) en Oriente hacia el año 751-752, y bien puede ser referida á época anterior, nada impide una determinación más precisa. En tiempo de Augusto, y especialmente desde el año de 746, se hicieron repetidos empadronamientos. En el año de 1893 se descubrieron en Egipto fragmentos de papiros, de los cuales resulta que allí se hacían empadronamientos cada 14 años (2). Se han comprobado con seguridad desde el año 20 antes de Cristo. El de Palestina no pudo hacerse sin participación de Herodes. Como quiera que sea, no es forzoso retroceder hasta el primer consulado de Quirino y tomar como año del nacimiento el 743-744. Tertuliano indica para el censo en Palestina el consulado de Sencio Saturnino, que cayó en el año de 747 (3).

Según *Mateo*, II, 1, Jesús nació en tiempo de Herodes y regresó de Egipto después de la muerte de este rey (II, 19). Prescindiendo de los años de reinado (34 ó 35 según

(1) V. Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, III, 2 335 y sigs.; Friedlich, *Leben Jesu*, 287 y sigs.; Kellner, *Katholik*, I, 1887, 1, 2; Nebe, *Die Kindheitsgesch.*, 1893; Bebber, *Die Chronologie des Lebens Jesu*, 1898; *Katholik*, I, 1899, 205 (contra Knabenbauer en *Stimmen aus Maria-Laach*); Nagel, *Die Dauer öffentl. Wirksamk. Jesu*: «*Katholik*», II, 1900, 200 y sigs.; *Bibl. Zeitschr.*, 1904, 4; G. v. Etten, *Disquisitio chronologica quo tempore et quamdiu Verbum incarn. homo vixerit*, 1900; Lagrange, *Bulletin de littér. ecclés.*, 1904, 18 y sigs.

(2) Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes*, I, 3 1901, 514 y sigs.

(3) Bour, *L' inscription de Quirinus et le recensement de S. Luc*, 1897; Ramsay, *Was Christ born at Betlehem?*, 1898; Jacquier, *Hist. des livres du Nouv. Test.*, I, 1903, 7 y sigs.; *L' Univers. cath.*, 15 Abril 1899, 607 y sigs.

que se empiece en 714 ó 715), la muerte de Herodes está próximamente determinada por un eclipse de luna citado por Josefo antes de la muerte de aquél. Según cálculos astronómicos, hubo eclipses el 12 de Marzo de 750, el 15 de Septiembre de 749 y el 9 de Enero de 753. Puesto que las últimas fechas son inservibles á causa de la proximidad de la Pascua, á pesar de las modernas investigaciones (Caspari, Riess) para poner la muerte de Herodes en 753, y, por tanto, considerar como exacto el cómputo de la Era Vulgar hecho por Dionisio el Pequeño, es seguro que Herodes murió el 750 en tiempo de Pascua (11 de Abril). Pero ya que la presentación en el templo, la llegada de los Magos y la huída á Egipto deben ocurrir antes de la muerte, ha de suponerse como época del nacimiento lo más tarde el principio del 750 ó el fin del 749.

Desde Kepler, han supuesto muchos sabios que la *estrella de los Magos* de Oriente fué una conjunción ocurrida el año 747 de Roma, semejante á la observada en 1603, de los planetas Júpiter, Saturno y Marte, á la cual en el año siguiente se agregó una nueva estrella; así, se ha supuesto para la estrella de los Magos el año 748 (Kepler) ó el mismo 747 (Sanclemente, Ideler, Huschke, Patrizi, Zumpt, Sepp y otros). Si quieren considerarse como fechas exactas de los Magos los dos años del v. 16, se llega de igual manera al año 747. Stockwell defiende la hipótesis de Kepler y de Ideler, y calcula para la conjunción el 8 de Mayo 6 años antes de Cristo [1].

Los datos *indirectos* sirven para una determinación más precisa. Perteneciendo Zacarías (*Luc.*, I, 5 y sigs.), á la clase *sacerdotal Abía*, se ha calculado, para la aparición del Angel Gabriel, el mes de Octubre de 748; por consiguiente, para el nacimiento de Jesús el 9 de Enero del 750. Prescindiendo de que puede vacilarse entre primavera y

(1) V. Laska, *Natur. u. Offenbar.*, 1893, 309; Belser, *Beiträge*, 57; Resch, *Das Kindheitsevangelium*, 1896, 154; *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1895, 447 y sigs.; Hillenbrand, *Die Kindheit Jesu*, ed. de Leimbach, 1989; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, I, 3 415 y sigs.; *Prot. Monatshefte*, 1904, 313 y sigs.

otoño, es cierto que después del destierro se observaron con todo rigor los turnos de las 24 clases sacerdotales. Lucas dice en III, 23, que Jesús, cuando fué bautizado tenía unos 30 años de edad. Puesto que, según III, 1, el Bautista empezó su ministerio público el año décimoquinto del reinado del emperador Tiberio (empezado el 19 de Agosto de 767), el año 30.° de Jesús debía caer en el 781-782. Los Padres de la Iglesia contaron también desde aquí y obtuvieron el año 751-52, es decir, el año 41.° (Ireneo, Tertuliano, Casiodoro) ó el 42.° (Hipólito, Eusebio, Epifanio, Crisóstomo y Orosio), del imperio de Augusto según que hacían empezar este reinado en 19 de Agosto de 711 ó el 15 de Marzo de 710. De esto dedujo Dionisio (500) el año 753 de Roma para el nacimiento de Jesús, de modo que el 754 fué el primero de la era cristiana.

Pero este cálculo no puede armonizarse con los datos relativos al año de la muerte de Herodes. Por este motivo se ha contado la época del imperio de Tiberio desde su *coregencia*, como está relatada por los autores romanos. Este cálculo puede ser ridiculizado como «invención teológica» por los históricos; no obstante esto, tiene un ejemplo en la cuádruple manera de contar el imperio de Augusto y en la doble del de Herodes, y pudo ser adoptado especialmente en las provincias que estaban asignadas á Tiberio. Es cierto que esta doble numeración fué usada por Tito, quien en 1.° de Julio del 71 fué colega de su padre. El principio de la coregencia cae probablemente en el año 765 (1) (766), de suerte que el año décimoquinto debía ser el 779 (780). De aquí resulta para el año del nacimiento el 749 ó 750. Finalmente, en *Juan*, II, 20, dicen los judíos que habían edificado el templo en 46 años; y esto sólo puede referirse al *templo de Herodes*, cuya edificación se empezó en 734-735. Y puesto que esas palabras fueron pronunciadas en Pascua, tenemos la Pascua del 780 (781). El bautismo cae, según esto, en la primavera

(1) Ramsay, *S. Paul the traveller and the roman citizen*, 1896; *Was Christ born at Bethlehem?*, 1898.

del 780 (781) ó en el otoño del 780, lo que de nuevo nos traslada al 750 ó 749. Por consiguiente, podemos *designar con gran verosimilitud el año 749 como año del nacimiento de Jesús* [1].

Querer fijar el *día del nacimiento* es empresa aventurada. Clemente de Alejandría lo consideró ya como muy difícil. Si la *degollación de los inocentes* tuvo lugar en Belén poco antes de la muerte de Herodes, como parece indicar Macrobio al narrar la condenación á muerte del hijo de Antipatro, pronunciada cinco días antes de la degollación (en el caso de que no aluda á la ejecución del hijo de Mariamna ocurrida en el año anterior), habría que trasladar los acontecimientos precedentes de la vida del Niño divino al principio del año 750 ó al fin del año 749. Pero como los Magos encontraron á Herodes en Jerusalén, y éste se dirigió á Jericó á mediados de Febrero, nos acercamos mucho al principio del año. Merced al mencionado *turno sacerdotal* se quiere calcular el día 10 de Junio para el nacimiento del Bautista. Una tradición judía del Talmud habla también de Diciembre. Clemente da como fechas el 17 de Noviembre, el 19 y 20 de Abril ó el 20 de Mayo, y dice que los basilidianos solemnizaban el natalicio el 10 ó el 6 de Enero. Según Epifanio y el viaje de Sylvia á Jerusalén, los sirios, los griegos y los egipcios se atenían todavía, á fines del siglo IV, al 6 de Enero [2]. Desde mediados del siglo IV (antes del 336), era celebrada en Occidente la Natividad el 25 de Diciembre; en la Basílica Liberiana por la primera vez en el año de 374, y á partir del 378, la misma fecha está documentada entre los griegos. Jerónimo, en las homilías sobre el nacimiento de Cristo, recomienda el 25 de Diciembre para la fiesta de

(1) Además de las obras citadas en el *Dic. ecles.* de Wetzer y Weltes, v. también: Kellner, *Die patristische Tradition in Betreff des Geburtsjahres Christi*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1891, 518; Memain, *Les connaissance des temps évangeliques*, 1887: *Natividad*, 25 Dic., 747; *muerte*, 786; Wandel, *Dar römische Statthalter C. Sentius, Saturninus* «*Stud. u. Krit.*», 1892, 105: *Natividad*, 747; Webber, *Chronologie*, 101: el 12 ó 13 de Abril, de 744.

(2) Probst, *Kirchliche Disziplin*, 1873, 266.

la Natividad, con lo cual contribuyó mucho á divulgarla en el Oriente (Belén). Los nestorianos ponen esta fiesta en relación con la del *Natalis invicti* (Tomás de Edessa, siglo VI). León I levantaba todavía la voz contra el culto de Mitra, que celebraba en 25 de Diciembre la fiesta del sol *(Natalis invicti)*. En el ciclo pascual de Hipólito, se traslada la Encarnación al 25 de Marzo (2 de Abril), y en el comentario del mismo sobre Daniel se expone como día del nacimiento el 25 de Diciembre del 5500, esto es, 4 años antes de Jesucristo. En las Constituciones Apostólicas (V, 13) se fija el 25 de Diciembre como fecha del nacimiento [1].

4. Duración del ministerio público.—Respecto á la *duración del ministerio público*, sólo el Evangelio de Juan puede dar una indicación exacta. Los sinópticos mencionan solamente *una* Pascua, la Pascua de la Pasión, y en la antigüedad, hasta San Agustín, nació la opinión, fundada en una falsa interpretación del «año aceptable» *(Luc.*, IV, 19), de que la vida pública de Jesús sólo había durado un *año* [2]. Sin embargo de esto, no es posible desconocer que los Evangelios sinópticos dejan entrever varias peregrinaciones á Jerusalén con motivo de las fiestas *(Mat.*, XXIII, 37; *Luc.*, XIII, 34; XIX, 42). El coger espigas en el sábado segundo primero *(Luc.*, VI, 1; véase *Marc.*, II, 23; VI, 39), debe referirse á la fiesta de las mieses después de Pascua, lo cual supone por lo menos dos fiestas pascuales. En el itinerario descrito por Lucas, los tres años (XIII, 7) pueden referirse por lo menos á una actividad trianual de Jesús. Unase á esto la triple noticia

(1) V. *Kommentar zu Lukas*, 124. La carta ya citada de Julio I no es genuina. Usener, *Religionsgeschichtliche Unterschungen*, 1889. Sobre esto, v *Katholik*, I, 1890, 1; Duchesne, *Bulletin critique*, 1890, 41 y sigs.; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar zum Buch Daniel*, 1897, 242; Bilfinger, *Das germanischen Julfest*, 1901. Para el 25 de Diciembre habrían valido más las razones eclesiásticas (25 de Marzo, Creación, Concepción) que no las paganas. La Iglesia se ha acercado no al año juliano (1.º de Enero), sino al práctico (25 de Marzo). Grisar, *Rom.*, 767 y sigs.

(2) Gnósticos, alogos, Taciano, Julio Africano, Clemente Alej., Tertuliano, Orígenes, pseudo Cipriano, Hipólito, Lactancio, Esiquio, Filastrio, Gaudencio, Agustín, Evagrio.

de viajes á Jerusalén (IX, 51; XIII, 22; XVII, 11), y nos acercaremos bastante al cálculo verdadero. Su reserva intencionada explica también por qué no se mencionan las visitas de fiesta á Jerusalén.

Juan cita *tres Pascuas* durante la vida pública de Jesús (II, 13; VI, 4; XII, 1), lo cual ya Ireneo (pero según II, 13; V, 1; XII, 1) mencionó contra los valentinianos, que sólo querían admitir un solo año, aunque él, en otra parte, en la polémica contra los dualistas, habla de una sola visita á Jerusalén [1]. Sin duda para poder demostrar en Cristo todas las edades de la vida, remitiéndose á los presbíteros de Asia, dedujo del VIII, 57, que Jesús vivió entre 40 y 50 años. También Crisóstomo opinaba que Cristo había alcanzado una edad alrededor de 40 años [2]. Según el Evangelio de Juan, nada habría que objetar contra esto, porque nada dice del nacimiento ni del bautismo; pero puesto que este Evangelio presupone los sinópticos, deben contarse las tres Pascuas desde el año trigésimo (*Luc.*, III, 23). La frase de los judíos (*Juan*, VIII, 57) ha de interpretarse como alusiva á un período cincuentenario del jubileo, en contraposición á la remontísima edad de Abraham; por consiguiente no tiene sentido riguroso. Además de Ireneo, Eusebio apela también á Juan, y cita como testimonios á Flegón y Josefo. Mas tarde, Epifanio y Apolinario fueron de la misma opinión.

Pero el Evangelio de Juan menciona todavía en V, 1, una fiesta desconocida, que dió motivo á Jesús para el segundo viaje á Jerusalén. Se ha querido referirla á la fiesta de Pascua, á la de los Tabernáculos ó á la de Pentecostés. Recientemente ha prevalecido la opinión de que se trata de la *fiesta de Purim* [3]. La celebración popular y tumul-

---

(1) *Adv. haer.*, 2, 22, 3; 4, 36, 8; 2, 22, 6; Sep, *Leben Jesu*, IX, [4] 1901, 217 y siguientes.

(2) *Kommentar zu Joh.*, 361; *Juan*, VI, 4, en todos los códices y las traducciones es llamada Pascua. Los Padres debieron tener otras razones ajenas á la crítica textual para traducirla de esta manera.

(3) Ibid., 230, 599; Lagarde, *Purim*, 1887; Zimmern, *Zeitschr. f. alttest. Wissensch.*, 1821, 157 y sigs.

tuosa de esta fiesta no es quizá muy á propósito para una visita de Jesús; pero tampoco son despreciables las objeciones contra las tres fiestas principales. Esta es regularmente la que Juan menciona, y en ninguna parte emplea el vocablo sencillo «fiesta.» Cuando cita una fiesta, se refiere indudablemente á la fiesta mencionada antes (IV, 45). Aunque en V, 1, se suple el artículo, es sorprendente que sólo aquí no se mencione la Pascua (II, 13; VI, 4). Nada significa, pues, que entre esta Pascua y la siguiente (VI, 4), ocurran gran número de los sucesos narrados por los sinópticos, si bien el omitir la parte entera tiene algo de extraño. Queriendo referirla á una de las tres fiestas principales, no puede ser otra sino la *Pascua*. En efecto, la *fiesta de los Tabernáculos* se menciona en VII, 2, para no decir nada sobre la hipótesis de que también VI, 4, se refiere á ella; porque anunciar dos veces la proximidad de la misma fiesta, sería aún mucho más sorprendente. Se comprende que los adversarios del cuarto Evangelio rechacen el ministerio de varios años, pero es inexplicable que opinen lo mismo los amigos de él. La fiesta de Pentecostés no se cita nunca. Decidiéndose en favor de la Pascua, se tiene para la vida pública casi 3 ½ años de duración, y en el otro caso 2 ½ años. La simple omisión de una fiesta principal sería todavía posible, pero la expresión intencionada de las Pascuas no es verosímil. Orígenes conjetura próximamente tres años, no tres años justos [1]; Eusebio, en la Historia de la Iglesia, San Jerónimo y otros, suponen 3 ½ años; San Agustín deduce la misma conclusión de los acontecimientos en la vida de Jesús [2].

(1) *In Matth. Serm.*, 40; *C. Celsum*, 2, 12; Agust., *De doctr. christ.*, 2, 28, 52. V. *Komm. zu Lukas*, 186. Hipólito en el canon pascual indica el año 29; en el Comentario, el 33.

(2) V. Van Bebber, *Chronologie*, 124. El mismo admite *un* año. *Juan*, V, 1, equivale á Pentecostés; VI, 4, á la Fiesta de los Tabernáculos. Knabenbauer, en el Com. sobre Juan (186 y sigs.) explica V, 1, como Pascua y trata también de demostrarlo con *Lucas*. VI, 4, correspondería, según esto, á *Luc.*, IX, 11 y sigs. *Luc.*, IV, 11, después de la primera Pascua, VI, 1, después de la segunda; por eso IX, 11, conforme á *Juan*, VI, 4, antes de Pascua. Belser, *Einleitung*, 285: «Así, la exposición de los sinópticos no sólo no da idea de un ministerio de Jesús durante un solo año, sino que la excluye.» Lo contrario

5. No hay biografía completa. Historia de la infancia y de la juventud. Ministerio público.—Todavía tropieza con mayores dificultades la biografía de Jesús, si se quiere trazar una *vida completa*. Exceptuando la *historia de la niñez*, principal punto de ataque de la crítica moderna, la cual tiene también sus dificultades para afirmar que la visita de los Magos y los demás acontecimientos hasta el regreso de Egipto, son posteriores á la presentación en el Templo, y, por otra parte, no sabe cómo arreglárselas [1], de la «vida privada de Jesús» sólo conocemos el episodio de la *visita al Templo de Jerusalén á la edad de doce años*. Verdad es que el ministerio público puede ordenarse conforme á ciertos puntos de vista principales; pero antes se refieren á hechos que al orden cronológico. Este agrupamiento según la naturaleza de las cosas, que en Mateo prevalece innegablemente, pero que tampoco ha de desconocerse en los otros Evangelistas, sirve también para fines religioso morales y polémico apologéticos más que para el orden puramente cronológico. Los magníficos discursos, las discusiones sorprendentes, las maravillas insuperables, coordenadas según la índole de la materia más que del tiempo, tienen particular eficacia apologética, y demuestran también que, en la vida pública del Cristo sinóptico, no todo ocurre «á la manera de las cosas que suceden en este mundo» (Loisy).

De nuevo ofrece el Evangelio de Juan las *notas esenciales* para este punto, y aunque se presentan dificultades, no se impone el dilema: ó Juan ó los sinópticos (Loisy). Aquél trata de las relaciones entre Jesús y el Bautista, de los primeros discípulos, de la entrada de Jesús en Jerusa-

---

en *Bibl. Zeitschr.*, 1903, cuad. 1, 2, y en la *Historia de la pasión*. Loisy trata de borrar de los sinópticos toda huella de un ministerio de más de un año para eludir la oposición de las tres ó cuatro Pascuas de Juan, y explica los tres años y medio de Juan como consecuencia de la media semana de años en Daniel (*Le quatrième évang.*, 61 y sigs.; *L'évang. et l'égl.*, 24; *Autour d'un petit livre*, 88 y sigs.). La «cronología alegórica que corresponde perfectamente al espíritu del libro, probablemente no se funda en un recuerdo tradicional» (*Ev.*, 24-25).

(1) Belser, *Theol. Quartalschr.*, 1898, 199.

lén, de su conversación con Nicodemo, de su Bautismo y del de sus discípulos. La transformación del agua en vino en Caná se designa terminantemente como el primer milagro. En III, 24, Juan afirma claramente que todavía no había tenido lugar la prisión del Bautista, con la cual empiezan los sinópticos su relato del ministerio público de Jesús. En IV, 1, expone otro motivo del viaje de Jesús á Galilea, y de paso aprovecha la ocasión para narrar el encuentro de Jesús con los samaritanos (véase *Luc.*, X, 25 y sigs.; XVII, 11 y sigs.). Según *Juan*, IV, 35, era entonces Diciembre ó Enero, pues reconocer en este pasaje un «proverbio,» es difícil, y, como quiera que sea, requeriría una aplicación práctica. Para la determinación cronológica de la multiplicación de los panes, se tiene un dato histórico en VI, 4, relativo á la Pascua. Los discursos siguientes de la sinagoga de Cafarnaúm permiten dar una idea del éxito del ministerio de Jesús en Galilea, y se logra al mismo tiempo un punto de apoyo con los sinópticos (*Marc.*, VI, 34 y sigs.) Si además de esto, la recolección de las espigas (II, 23 y sigs.) estuviera en su lugar histórico y *Juan*, V, 1, se refiriese á una Pascua, se llenaría también el espacio entre la segunda y la tercera Pascua. El segundo milagro de la multiplicación habría que ponerlo antes que el cap. VII de Juan, y aquí habría que colocar también los demás hechos narrados por los sinópticos. Las mencionadas noticias en el «relato del viaje» habría que ponerlas probablemente paralelas con *Juan*, VII, 1; X, 22; XII, 1. El X, 40, permite suponer que Jesús se unió á la caravana festiva que pasaba por Jericó. La fecha para la unción en Betania (XII, 1) nos conduce inmediatamente á la proximidad de la Pasión, y pone en su verdadera luz el relato idéntico de los sinópticos (no *Luc.*, VII, 36 y sig.). Pero en los particulares, Juan se contenta muchas veces con decir: «Después de esto.» Los relatos sinópticos dieron motivo á pensar que Jesús sólo inmediatamente antes de la última Pascua fué á Jerusalén [1]; pero esto se ha deducido única-

(1) Loisy, *Le quatrième évang.* 655; *Autour d'un petit livre*, 90.

mente del primer Evangelio (XIX, 1; XX, 17; XXI, 1).

6. Historia de la pasión.—En la *historia de la Pasión* se observan las ya citadas diferencias. Es realmente algo difícil encontrar en *Juan*, cap. XIII, la «trabazón» con la cual ha de ordenarse al relato sinóptico. Aquí se comprueban las palabras de San Agustín, de que cada Evangelista ordena su narración como si nada hubiera omitido. No obstante esto, el vers. 21 deja reconocer el paralelismo, y el vers. 30 ha de ponerse detrás de la *institución de la Eucaristía*, si se admite, con casi todos los Padres, que Judas también participó de ella [1]; de otro modo, habría que colocar la celebración entre los vers. 32 y 33. Las magníficas *palabras de despedida* y *la oración sacerdotal* son muy á propósito para mostrarnos la conducta, llena de amor y de solicitud, del Maestro con sus discípulos, á los que ahora llama amigos, y á despertar igual ternura en todos los corazones.

Está fuera de nuestro propósito la idea de describir el orden histórico de la Pasión. Sería repetir lo conocido. El monte Olivete con Getsemaní, los sumos sacerdotes Anás y Caifás, Pilato, el Gólgota, nos muestran las estaciones que el Salvador, abandonado á la burla de judíos y de los paganos, y á la crueldad de los sanedristas y de los soldados [2], había de recorrer para redimir á los pecadores y unir con Dios. Inmolado como inocente cordero, Jesús no abrió la boca sino para implorar en favor de sus verdugos el perdón del Padre y para prometer el Paraíso al ladrón arrepentido. En verdad, exclama el capitán romano, este hombre era un justo, era el Hijo de Dios. Hasta el siglo V no se representó la muerte de Jesús, la cual, como la pasión en general, era para la mayor parte de los grie-

(1) Por lo contrario, Belser, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens... des Herrn*, 1903, 173 y sigs.

(2) Wendland demuestra (*Hermes*, XXX, 1898, 1) que las mofas de los soldados romanos y la vestidura de disfraz que pusieron á Jesús, corresponden exactamente á los usos de las bacanales de los romanos. Las siete palabras de Jesús en la cruz son: *Luc.*, XXIII, 24, 43; *Juan.*, XIX, 26; *Mat.*, XXVII, 46; *Juan*, XIX, 28, 30; *Luc.*, XXIII, 56.

gos un sagrado misterio. A la Edad Media y á la Moderna les estaba reservado el echar por tierra ese sagrado temor (?) [1]. La representación del Crucificado fué importada á Europa (Narbona) por los sirios á fines del siglo VI.

7. Año de la muerte, día de la muerte.—¿Qué *año* corría cuando Jesús exhaló su último aliento en la cruz? En primer lugar, los Evangelistas están de acuerdo respecto al *día de la semana*. Todos dicen que Jesús fué crucificado en un día de vigilia, la víspera del sábado. Con respecto al *día del mes*, esto es, si fué el 15 ó el 14 de Nisán, es decir, 15 ó 14 días después del novilunio de primavera, que está puesto como base para el cálculo de la Pascua, no es fácil determinarlo, como se deduce de lo dicho antes (pág. 463) respecto á la última Cena. Pero, puesto que con el cálculo, algo inseguro, que se funda en la observación del novilunio, no es posible conseguir una precisión astronómica, puede determinarse el año según una ú otra hipótesis, igual ó distintamente. Según los cálculos de Wurm, aceptados en general y comprobados modernamente, se ve que entre los años 781-787, el 15 de Nisán cayó en viernes en el 783 (30, 7 de Abril), en el año bisiesto 784 (31, 26 de Abril), y en el 787 (34, 23 de Abril). Por este motivo la mayor parte de los cronólogos consideran como seguro el día de la muerte el 7 de Abril 30 [2]. Otros, confiando menos en el cálculo astronómico, porque los judíos sólo observaban los plenilunios, pero no procuraban determinarlos con toda precisión, creen más

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 173; Detzel, *Christliche Ikonographie*, I, 1894, 415; *Rev. de l'Orient chrét.*, 1904, 104; Muth, *Die Heilstat Christi*, 1904, 14 y sigs.

(2) Wieseler, Lichtenstein, Chavannes, Schegg, I. Grimm, Caspari, Rotermund, Nösgen, Friedlieb, Schürer, Stapfer, Gumpach, Laska, Belser y otros. V. Van Bebber, *Bibl. Zeitschr.*, 1904, 67 y sigs.; Handmann, *Nat. u. Offenb.*, 1904, 286 y sigs. Según Clem. Alej., en el siglo II vigía en Egipto una tradición, según la cual Jesús murió el día 7 de Abril (Preuschen, *Realenzykl.*, XIV, ³ 730; *Zeitschr f. neutest. Wissensch.*, V, 5). Más tarde se perdió enteramente en Egipto la noticia del verdadero día de la muerte de Jesús. Según Clemente, el día 13 Jesús amaestró á sus discípulos sobre la significación típica de la fiesta; murió el 14, y resucitó al tercero día (782).

probable el año 29 [1], y otros el 31, el 33 ó el 34 [2]. Riess hizo, para este fin, un minucioso cálculo matemático, y halló, para el 15 de Nisán del 783, miércoles 6 de Abril; para el 786, viernes 3 de Abril. No obstante esto, 782 y 783 tienen la mayor probabilidad, el primero para los que sigan más á Juan, y el segundo para los que siguen más á los sinópticos. Si al cuarto Evangelio se le priva de todo valor histórico, podrá decirse que los que se ponen de su parte, ofrecen armas á los que combaten todos los Evangelios [3].

Algunos Padres, siguiendo el ejemplo de Tertuliano, trasladaron la muerte de Jesús al consulado de los Geminis, es decir, al año 782, pero no partieron de una tradición histórica, sino del año décimoquinto de Tiberio. Como día de la muerte, admiten, con Tertuliano, el 25 de Marzo [4]. Otros, tomando como completo [5] el año décimoquinto, señalan el 783. San Agustín trata de explicar esto todavía alegóricamente. Sin embargo de ello, confiesa en otra parte [6] que es obcuro el consulado del año del nacimiento y el de la muerte, explicándose así los datos erróneos sobre la edad de Jesús (46, Ireneo), si bien puede deducirse la verdadera edad de Jesús del bautismo en el trigésimo año y de los datos de Juan. Hipólito, en el canon pascual, da el año 782, y en el comentario (¿interpolado?) el año 785, el décimo octavo de Tiberio. Eusebio, en apo-

(1) Patrizi, Sepp, Mattes, Zöckler, Schultze, Cornely y otros. Bratke, *Zur Frage nach dem Todesjahr Christi*, «*Stud. u. Krit.*», 1892, 734 y sigs.; Camilo Melzi, *Il 14 Nisan, l'anno 29 dell'E. V.*, 1895; Semeria, *Revue bibl.*, 1896, 85 y sig.; Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Lit.*, I, 1897, 236: el 30 ó el 29.

(2) 31: Anger, Meyer, Ljungberg, Beyschlag y otros; 33: Oppert, Hase, Lutterbeck, Riess, Renán y otros; 33 ó 34: Volkmar, Preuschen; 35: Keim, Hausrath.

(3) Loisy, *Le quatrième évang.*, 868.

(4) Tert., *Adv. Iud.*, 8; Lact., *Inst.*, 4, 10, 18; *De morte pers.*, 2; Hipól., *Comm. in Dan.*, 242; Cris., *Serm. de nat. S. Ioann. Bapt.*; Greg. Tur., *Hist. Franc.*, 10 cap. ult; Sulp. Sep., 2, 27; Beda, *De rat. temp.*, 47; Agust., *De civ. Dei*, 18, 54; *De Trin.*, IV, 5, 9; *In Heptat.*, 2, 90.

(5) Clem. Alej., Julio Africano, Julio Hilarión; Lipsius, *Apokr. Apostelgeschichte*, II, 1, 27.

(6) *De doctr.*, 2, 28, 42. V. Bebber, *Chronologie*, 124.

yo del año 786 (ó 785) cita á Flegón, cronólogo de las Olimpíadas, quien en el IV año de la Olimpíada 202.ª menciona un eclipse de sol, que ocurrió el 3 de Abril, y que dió motivo para suponer una actividad de 3 ½ años. También Orígenes supone lo mismo, calculando 42 años desde el año 15.º de Tiberio hasta la destrucción de Jerusalén (1). En otro pasaje da el mismo número, partiendo desde la muerte de Cristo. Epifanio está con los griegos al lado de Juan (2). Hace durar 2 ½ años el misterio público de Jesús, y pone su muerte á los 33 años de edad, en el año tercero después del consulado de los Geminis, por lo tanto el 785, y propiamente el 21 de Marzo. «Porque ellos anticiparon la Pascua, como dice el Evangelio y nosotros hemos advertido varias veces. Por consiguiente, comieron la Pascua dos días antes del término legal, es decir, en el tercer día de la semana por la tarde, siendo así que debía hacerse en el quinto día de la semana.» Igual dato se encuentra en la Didascalia siria (3).

8. La resurrección. Importancia de ella para la fe y la vida.—La vida de Jesús tuvo su epílogo en la *resurrección;* sin ésta, la vida de Jesús sería lo que nuestra vida religioso-moral si se le quitase la inmortalidad, la esperanza en una recompensa fuera de este mundo. ¿Qué se-

(1) *In Matth. Serm.*, 40; *C. Celsum*, 2, 33; 4, 21.

(2) *Haer.*, 51, 24 y sigs. Sobre Flegón, v. Harnack, *Altchristliche Literatur*, I, 867; *Philoponi, de opificio mundi lib.*, VII, ed. Reichardt, 1897. Sobre esto, Dräseke, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1897, 26. Observa este autor, contra la interpolación de Eusebio, descubierta por Harnack, que Filopono, quien lo tomó evidentemente del mismo Flegón, trae igual cita (II, 26, pág. 99, 6-11). También toma de Flegón la fecha del principio del reinado de Tiberio en el segundo año de la Olimpíada 108.ª, de modo que desde aquí hasta las tinieblas en el cuarto año de la Olimpíada 202.ª, transcurren cerca de 19 años. Según *Luc.*, III, 1, apareció Juan en el año 18 de Tiberio; de aquí hasta la muerte de Jesús no van cuatro años completos. Lo ejecutado por Filón concuerda con lo de Eusebio en la Crónica (Sincello). Ambos hablan de un eclipse de sol hacia la hora sexta del día (*Luc.*, XXIII, 44 y sig.). Si se atiende á Orígenes (*C. Cels.*, I, 32, 59), parece fuera de duda que Flegón también habló de la muerte de Jesús en conexión con las tinieblas y el terremoto.

(3) De aquí resulta que no había tradición segura sobre la duración de la actividad pública. V. Nagel, *Katholik*, II, 1900, 200 y sigs., 324 y sigs., 402 y sigs.; Hort, *Appendix*, 1881, 78 y sigs.; Gutjahr, *Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses*, 37 y sigs.

ría del ejemplo excelso del Señor, lleno de humildad y abnegación, de amor de Dios y del prójimo, de paciencia, de sumisión en la pasión y en la muerte, si Dios hubiese permitido que su Santo viera la corrupción? (*Salm.* XV, 9, 11. *Hechos*, II, 25 28). Solamente cuando en el dolor fulgura la fuerza, la victoria en la tentación y en la persecución, y en la muerte la vida, puede un ejemplo infundir fuerza y vida, esperanza y valor. Si Cristo no hubiera resucitado, sería vana nuestra predicación y vana nuestra fe. Porque nuestra esperanza no se funda en lo débil, en lo mortal, en la carne, sino en lo fuerte, en lo espiritual, en lo celestial y divino. Si no hubiera asumido el cuerpo y el alma para hacer eterna la unión, ¿cómo podríamos esperar una unión eterna con Cristo? Los *Apóstoles*, por este motivo, quisieron ser testimonios de la resurrección de Cristo (1), y fundamentaron su fe en Cristo, Hijo de Dios, Juez de los vivos y de los muertos, en el hecho de la resurrección (2). En Cristo, á quien el Padre había resucitado de la muerte, en Cristo, que se sienta á la diestra del Padre, pusieron aquéllos la esperanza para la conversión de Israel y del mundo, y para la salvación de los hombres (3). Los fieles, dice San Ignacio, deben estar firmemente convencidos del nacimiento, de la pasión, de la resurrección que tuvo lugar bajo el gobierno de Poncio Pilato.

La resurrección fué predicha por los Profetas, y anunciada repetidamente por el Señor (4), y amenazada á los judíos incrédulos como un signo del cielo (*Mat.*, XII, 40). Y ellos volverán los ojos al que traspasaron (*Juan*, XIX, 37). Al tercer día, el Crucificado se levantó glo-

(1) *Hechos*, I, 22; II, 32-36; III, 15; IV, 33.

(2) *Hechos*, X, 42; XVII, 21; *Rom.*, I, 4; VI, 9; VIII, 34; XIV, 9; *Col.*, III, 1; *Apoc.*, I, 18.

(3) *Hechos*, III, 18 y sigs.; V, 31; X, 44; *Rom.*, IV, 25; V, 10; VI, 10; X, 6; I *Cor.*, XV, 17; *Gál.*, II, 19 y sigs.; II *Cor.*, IV, 14; V, 15, 20 y sigs.; *Fil.*, III, 10-21. V. Steude, *Die Verteidigung der Auferstehung Jesu Christi*, «*Stud. u. Krit.*», 1887, 203 y sigs.; y en parte Leipzig, 1888; *Evang. Apol.*, 238 y sigs.; Müllendorff, *Der Glaube an den Auferstandenen*, 1900.

(4) *Salm.* XV (XVI), 10; *Juan*, II, 19; *Mat.*, XVI, 21; XVII, 9-23; XX, 19.

rioso de la tumba cerrada y sellada. Prodújose un gran terremoto, porque un Angel del Señor descendió del cielo, y llegando revolvió la piedra y se sentó sobre ella. Y su aspecto era como un relámpago, y su vestidura blanca como la nieve. Y de temor se asombraron los guardas de los recelosos fariseos, y quedaron como muertos (*Mat.*, XXVIII, 2 y sigs.). «Algunos de los guardas fueron á la ciudad y dieron aviso á los príncipes de los sacerdotes de lo que había ocurrido. Y habiéndose reunido con los ancianos, tomaron consejo y dieron grandes sumas de dinero á los soldados y dijeron: Debéis decir que vinieron de noche sus discípulos y lo robaron mientras vosotros dormíais.»

9. Pruebas históricas y psicológicas.—Pero cuanto más grande es un milagro, cuanto más importante es para la fe cristiana, más numerosos son los ataques contra él. Ya decían los valentinianos que el mayor error de los discípulos había sido el creer que Cristo había resucitado en cuerpo mundano, pues todavía no habían comprendido que la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios [1]. Celso quiere reducir toda la resurrección á mitología ó alucinación. Los poetas y los filósofos del iluminismo, Reimarus-Lessing, el racionalismo y la crítica negativa desarrollaron sus dudas con la especulación y con la historia. La dirección histórica de la teología católica (Loisy) cree también que debe distinguir aquí entre historia y fe. Y puesto que no puede dudarse de la firme convicción de los discípulos, se ha tratado de explicarla por la hipótesis de la muerte aparente ó de la visión (subjetiva y objetiva).

Las *demostraciones* de la realidad de la resurrección son, en parte, de especie *histórica*, y, en parte, *psicológica*. Las históricas se refieren al hecho externo, á la realidad de la muerte y del cuerpo resucitado, al sepulcro vacío; y las psicológicas al estado de ánimo de los discípulos. Ambas constituyen la presuposición de la fe, que sin ellas no

(1) Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 761 y sigs.; Oríg., *C. Cels.*, II, 50, 54 y sigs., 70; Kellner, *Hellenismus*, 53 y sigs.; Muth, *Der Kampf des heidn. Philosophen Celsus gegen das Christentum*, 1889, 76 y sigs., 128.

tendría fundamento seguro. *Todos los Evangelistas*, y también San Pablo, hablan de la resurrección y de las diferentes apariciones del Resucitado. Las dos mujeres que fueron de madrugada al sepulcro, tuvieron la primera aparición; Magdalena encontró al Señor al tiempo que Pedro y Juan iban hacia el sepulcro, que hallaron vacío. El Resucitado se asoció á los discípulos que iban á Emaús. Al primero de los Apóstoles á quien se apareció Jesús fué á Cleofás [1] (*Luc.*, XXIV, 34), después á los Doce, y para convencerlos de la realidad de su cuerpo, les ordenó que tocaran sus heridas (*Ibid.*, XXIV, 36 y sigs.; *Juan*, XX, 19 y sigs.). Después se apareció á más de 500 hermanos juntos, muchos de los cuales aún vivían en el tiempo en que Pablo escribió la primera Epístola á los Corintios; luego á Santiago y a todos los Apóstoles. Al incrédulo Tomás le dió ocasión para convencerse con sus propios ojos. Mateo, Marcos y Juan están de acuerdo en que los discípulos gozaron de la dicha de una aparición en Galilea, en el lago de Genezaret. Mateo, con arreglo á su propósito, la describe como previamente anunciada por Jesús, sin hacer mención de las demás. Lucas, al contrario, limítase á las apariciones en Jerusalén. Refiere que Jesús condujo á los discípulos hacia Betania, al monte de las Olivas, y después los bendijo y se separó de ellos. Pero en los Hechos de los Apóstoles refiere que el Resucitado conversó con los discípulos durante 40 días, que á presencia de todos subió á los cielos, y por medio de una nube se ocultó á sus ojos. A San Pablo le honró el Señor delante de Damasco con una aparición especial, la cual califica el Apóstol (I *Cor.*, XV) como la última y de igual valor que las demás. En los Hechos de los Apóstoles, como en las Epístolas, se explica precisa y claramente la resurrección *corporal*, como cosa supuesta natural, al tratar de resurrección [2].

(1) El Evangelio de Pedro (como Pablo y un pasaje oculto de Lucas) pone la primera aparición del Señor ante Pedro en Galilea, y (como *Juan*, XXI) traslada la escena al lago de Genezaret. Harnack, *Chronologie*, I, 624.

(2) *Hechos*, II, 31 y sigs.; XIII, 34 y sigs.; XXIV, 14; XXVI, 8-23; *Rom.*, VIII, 10 y sigs.; *Fil.*, III, 10-21; II *Cor.*, IV, 14; V, 1 sigs.

Luego nada falta á la *plena y firme convicción de lo discípulos.* Ni puede ser causa de duda el hecho de que los relatos disientan en muchas cosas; porque un hecho no es inverosímil por el único motivo de no poder afirmarse hasta en sus menores detalles. Si se concibieran dudas contra los cuatro relatos evangélicos, la argumentación del apóstol Pablo, que se encuentra en una Epístola no discutida, bastaría por sí sola para desvirtuarlas. Pero las *divergencias de los cuatro Evangelios no* pueden quitar nada á la realidad del hecho. Yo no aludo con esto á particularidades, tales como el levantamiento de la piedra, el número de ángeles, el ir y venir de las mujeres; pues estas son cosas en las que no se detendrá ningún exégeta. Pero ¿no es cierto que algunos (Mateo, Marcos) sólo conocen las apariciones á los discípulos en Galilea, y los otros en Jerusalén? ¿Según los unos, parece que Jesús subió al cielo desde Galilea, ó también que no subió, mientras que otro (Marcos) refiere la orden de trasladarse á Galilea, pero en tanto narra (en la última discutida) otras apariciones; y otro (Lucas) hace sospechar como si Jesús hubiera subido al cielo el día mismo de la resurrección? Juan es el primero que, y esto en el apéndice, une la aparición en Galilea con la de Jerusalén; pero no cita la ascensión á los cielos. El apóstol Pablo nada dice de las apariciones á las mujeres.

En efecto, aquí se suscitan muchas cuestiones que son más fáciles de proponer que de contestar. Ya los fragmentistas de Wolfenbüttler expusieron las «contradicciones» de la armonística con fría y sutil ironía. No obstante esto, el mismo Lessing replicó que en ésta, como en todas las historias, por causa de algunas antilogías, no debe rechazarse el fondo común. Muchos apologistas llegan hasta conceder que la armonística es absolutamente incapaz de engendrar una persuasión plena [1]. Estas cosas ofrecen,

(1) Steinmeyer, Gebhardt, Beyschlag y otros. V. Steude, *Stud. u. Krit.*, 1887, 209 y sigs.; *Evang. Apol.*, 243; Belser, *Leidensgeschichte*, 454 y sigs.; Brandt, *Die evang. Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund*

sin duda, dificultades insuperables para la inspiración verbal. Además, quien en los Evangelios sólo descubra que la fijación por escrito de una materia tradicional, se vería bastante perplejo para explicarlos. Pero sabemos que los Evangelistas no alardeaban de ser completos, y que á la vez perseguían fines literarios; luego, del carácter de conjunto del Evangelio de Mateo, podemos deducir por qué se limitó á las apariciones en Galilea (XXVI, 32), sin que necesitara recurrir á una Galilea puesta en el monte de las Olivas (1). El mandato de Jesús parece excluir directamente toda aparición en Jerusalén, pero atendido el uso bíblico, no es necesario explicarlo en sentido exclusivo. Esto está demostrado por Marcos en su parte final, aunque lo expone en forma algo diferente. Lucas parece reducir á un día las apariciones en Jerusalén, pero la exhortación de Jesús á los discípulos de que esperasen en Jerusalén la virtud superviviente de lo alto, prueba, sin duda, que el autor tenía en la mente lo que después refiere en los Hechos de los Apóstoles. Pero Juan, dada la forma de su Evangelio, no necesitó citar en manera alguna la *ascensión al cielo*, porque suponía conocidos los sinópticos. El hecho le era conocido seguramente, porque en las palabras de despedida alude repetidamente al Paráclito, que Jesús enviaría como representante suyo, cuando él hubiera vuelto al Padre, á la patria celestial. El apóstol Pablo demuestra, contra los que niegan la resurrección, el hecho histórico, para el cual aun los testimonios de mujeres podían parecer menos oportunos.

10. Las dudas de los discípulos son demostraciones de la resurrección.—Pero ¿no es sorprendente que

---

einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu, 1893; Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesus Christus*, 1897; Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, 1898; Röhrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi* 1898. Loofs defiende las apariciones en Jerusalén, y contradice las de Galilea; Rohrbach al contrario. La noticia más antigua sería en este caso de Marcos; pero el final actual de Marcos provendría de Aristión.

(1) Lepsius, *Reich Christi*, 1902; Kähler (*Die Sakramente als Gnadenmittel*, 1903, 31), es del mismo parecer.

los discípulos *no reconocieran al punto al Resucitado?* María vió á Jesús frente á ella, y no lo reconoció. Cuando fué interrogada por él, creyó tener delante al hortelano. Los discípulos que iban á Emaús tampoco reconocieron al «peregrino en Israel». Cuando Jesús se apareció á los discípulos á la orilla del lago, no supieron que era el Señor. ¿Cómo se explica este hecho singular? No sabemos dar otra explicación que la que da el mismo Evangelista Lucas: «Mas los ojos de ellos estaban como deslumbrados para que no lo conociesen» (XXIV, 16), y esta explicación es suficiente. Ella demuestra que el Resucitado era dueño de aparecer y desaparecer, así como de darse, ó no, á conocer. Los medios para esto eran objetivos ó subjetivos, cuando Jesús ó aparecía en otra forma (*Marc.*, XVI, 12), ó influía en el espíritu de los discípulos. Probablemente concurren una y otra cosa. María conoció después á Jesús en la amorosa llamada: ¡María!, y los discípulos de Emaús, en el partir el pan, esto es, en un acto familiar que les recordaba el anterior trato con Jesús. ¿Por ventura es extraño que el primero que en el lago conoció á Jesús fuera precisamente el discípulo predilecto? ¿No es natural que así fuera? Se dice que el amor aguza el ingenio. ¿Por qué no había de encenderse esta llama divina en el corazón del discípulo predilecto, cuando estaba cerca del que había venido á traer fuego del cielo? (*Lucas*, XII, 49). Además, los discípulos de Emaús se decían el uno al otro: «¿Por ventura no ardía nuestro corazón dentro de nosotros, cuando en el camino nos hablaba?» Pero en las otras ocasiones reconocieron los discípulos al Señor. Se comprende que pensaran que fuese un espíritu, dado su estado de ánimo desde la noche de la Pasión (véase *Mat.*, XIV, 26 y sigs.). Difícilmente podían llegar á convencerse de que aquel espíritu tuviese carne y huesos. Jesús tuvo que convencerlos comiendo y bebiendo con ellos, sin duda á la manera de los ángeles, como piensa San Agustín; porque no ha de olvidarse que el Resucitado tenía un cuerpo glorificado. No obstante esto, el «elemento docético» no podía borrar toda

huella de la anterior vida terrenal, de lo contrario los discípulos nunca le hubieran reconocido; tampoco las apariciones pudieron ser «materializaciones» en el sentido del espiritismo, porque el Resucitado trataba familiarmente con los discípulos.

Seguramente no haremos una observación nueva (1) si decimos que estas *vacilaciones* y estas *dudas*, esta poca fe y este trato frío, retraído y casi escéptico de los discípulos, es para los fieles una dicha, porque hizo el testimonio de los discípulos mucho menos sospechoso. Los Padres llegan hasta á elogiar á Tomás, porque éste con su incredulidad fué más útil á nuestra fe que los demás Apóstoles con su credulidad. En las repetidas profecías de la muerte y de la resurrección, los Evangelistas no olvidan de hacer resaltar expresamente que los discípulos no las entendían. Por tercera vez repite Lucas (XVIII, 34): «Y ellos no entendieron nada de esto, y esta palabra les era escondida y no entendían lo que les decía.» Juan explica también la conducta de Pedro y Juan con las palabras: «Porque aún no entendían la Escritura, que era menester que él resucitara de entre los muertos» (XX, 9). La aspiración de los hijos del Zebedeo á sentarse á la derecha y á la izquierda, y la esperanza en la fundación del reino mesiánico en el último viaje á Jerusalén, emanan de la convicción de que el reino sería fundado sin muerte ni resurrección.

Sólo la resurrección real y las repetidas apariciones podían alentar á los discípulos desconfiados, que tuvieron por un desvarío la noticia de las mujeres (*Luc.*, XXIV, 11). «¡Oh vosotros, necios y tardos de corazón—dijo el Señor á los dos discípulos—para creer todo lo que los Profetas han dicho» (XXIV, 25). Aun después de mostrarles las llagas, había entre ellos algunos que no creían de alegría, y estaban maravillados (XXIV, 41). Tomás quiso señales tangibles (*Juan*, XX, 25), y sólo cuando éstas le fueron

(1) V. Crisól., *Serm.*, 79, 81, 84. V. además los discursos de Tomás cuando Jesucristo resucitó á Lázaro, en el Evangelio de los doce Apóstoles. *Rev. bibl.*, 1904, 179 y sigs.

mostradas, dijo: «Señor mío y mi Dios» (XX, 28). Pedro Pedro dice, según *Hechos*, X, 40 y sig.: «Á éste lo resucitó Dios al tercero día y quiso que se manifestase, no á todo el pueblo, sino á los testigos que Dios había ordenado antes, á nosotros, que comimos y bebimos con él, después que resucitó de entre los muertos.»

11. La fe en la resurrección no podía ser engendrada por las profecías.—Por consiguiente, difícilmente podrá convencerse á los discípulos de fácil credulidad y de superstición. Con esto, se desvanece también el reproche de que la creencia en la resurrección se formó merced á las *profecías*; antes bien, debería uno admirarse de que los discípulos, á pesar de las profecías, fueran tan difíciles de convencer. Esto se comprende, por una parte, como consecuencia del espanto del día de la pasión, que había robado á los discípulos el valor y la memoria, y, por otra, gracias al ideal mesiánico político-religioso, pues ni los mismos discípulos lograron substraerse á él sino lentamente y con mucha dificultad. El judaísmo precristiano tampoco distinguió entre una primera y una segunda venida del Mesías, antes bien, opinaba que el Mesías vendría repentinamente para salvar á los buenos y para juzgar á los pecadores, para establecer al instante el eterno reino mesiánico y no abandonar jamás á los suyos (1). Sólo algunos rabinos posteriores admitieron que el Mesías, después de cumplida su misión político mesiánica, debía entrar en el camino de toda carne, y dejar su soberanía á los hijos y nietos. Tal idea está sostenida todavía en el libro de Henoch, por el cual comprendemos las discusiones del cuarto Evangelio sobre el quedarse ó el volver del Mesías, y las palabras de los discípulos en Emaús. Esta idea había dominado á los discípulos que se dirigían á Jerusalén; así se explica la dificultad de creer en la realidad de la resurrección sin demostraciones materiales y palpables. El resultado enseñó, sin duda, á entender las profecías, pero

(1) Langen, *Judentum*, 415 y sigs.; Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, 525 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, VIII, [2] 1375 y sigs.

no sólo el resultado de la cuestión cristiana (Strauss), sino la verdadera y propia resurrección; de lo contrario, sería incomprensible la conversión del perseguidor Pablo. Asimismo, es explicable que el Resucitado sólo quisiera hacer partícipes de esta manifestación *á los discípulos*, ya que para ellos la resurrección era signo de salvación, y para los fariseos era anunciadora de ruina. Los judíos que no habían creído en el Mesías vivo, debieron ser preparados paulatinamente para creer en el Resucitado. «Bienaventurados los que no ven y, sin embargo de ello, creen» (*Juan*, XX, 29).

¿Acaso no hay algo *sistemático en esta explicación?* Los mismos Evangelistas ¿no comprendieron que, para hacer creer á los demás en la resurrección, era necesario hacer que *los discípulos*, únicos testigos predestinados de ella, *se convirtieran en testimonios no sospechosos haciendo resaltar su conducta de incrédulos?* No vacilo en responder que sí [1]. En efecto, me parece que los Evangelistas ponderaron de intento estas y otras circunstancias, y especialmente la lenta comprensión de los discípulos. Pero aun así, ¿es menos verdadera su narración? ¿Puede desconcertar el propósito que en ellos se observa? ¿Qué se diría si los discípulos aparecieran desde el principio como discípulos confiados, inteligentes, profundos y dóciles á las ideas del Maestro, y hubiesen tenido perfecta comprensión de la obra del Señor y del destino del Mesías? ¿Qué dirían los que hoy afirman que Jesús mismo no estaba al principio seguro de su vocación mesiánica, que adquirió poco á poco el convencimiento de su misión, y que precisamente en la última Pascua fué á Jerusalén con el propósito de fundar entonces ó nunca el reino mesiánico y vencer ó morir? [2] Este contraste prueba sencillamente la naturalidad

---

(1) Rose (*Etudes*) atribuye á Lucas, Juan y Pablo un fin apologético; el de demostrar el triunfo del Redentor se manifiesta menos en Marcos y en Mateo; el evangelio de Marcos termina en XVI, 8.

(2) Weizsäcker, *Das apostol. Zeitalt.*, 5, 14; Loisy, *Et. évang.*, 1902, 101 y sigs.; *Autour d'un petit livre*, 1903, 109 y sigs.; *L'Évan. et l'Egl.*, 1904; *Lettres Romaines*, «*Ann. de phil. chrét.*», 1904, Enero-Marzo. Por lo contrario,

con que, correspondiendo á las circunstancias, nos pintan los Evangelistas á los discípulos. Pero prueba también que quisieron pintar á lo vivo á sus lectores el contraste entre su fe actual y su conducta anterior, para alejar toda duda. Esto era tanto más necesario cuanto más lejos se estaba del lugar y del tiempo del acontecimiento. Los Evangelios tercero y cuarto van más adelante que los otros dos; pero encuentran en San Pablo una confirmación. Las narraciones no nacieron ya de este motivo, sino que este motivo hizo que fuesen acogidas en los Evangelios.

12. Razones psicológicas. La fe y la conducta de los discípulos.—Pasamos con esto á los *argumentos psicológicos*. Cierto es que se censura á los apologistas porque describen con la mayor crudeza de matices el abatimiento de los discípulos, para argüir después, fundados en él, la necesidad histórica de la resurrección; pero, sin exageraciones, también los hechos hablan bastante claro por sí solos. *La conducta de los discípulos, así antes de la pasión, como durante la misma y después de ella, es absolutamente inexplicable, si poseían un conocimiento total de la obra de la redención; su fe, su convicción, el valor intrépido después de las apariciones del Resucitado y de la venida del Espíritu, el heroísmo y el martirio, burlan toda explicación psicológica, si no se mantuvo inconmovible en ellos la realidad de la resurrección.* Un discípulo había hecho traición al Señor; los otros, al aproximarse el enemigo, huyeron. El más valiente de ellos, que había desenvainado la espada, y el discípulo predilecto, siguieron desde lejos. Mas Pedro negó á su Señor y Maestro tres veces. En el camino del Calvario encontró el Señor mujeres compasivas, pero no á sus discípulos. Al pie de la cruz se hallaban las mujeres de Galilea, pero sólo el discípulo predilecto está al lado de la Madre de Jesús. Algo más tarde, después de ocurrida la muerte, recuerda Lucas que los conocidos de Jesús estaban todos lejos, y también las mujeres de Galilea. Comprendemos el proceder de los discípulos. Estaban expuestos á mayores peligros que las mujeres,

y el miedo debió haberlos sobrecogido (*Juan*, XX, 19).

¿Mas era después menor el riesgo de predicar, como Mesías, al Maestro crucificado por los judíos? Pues véase su conducta posterior. Dicen ellos que debe obedecerse antes á Dios que á los hombres, y se regocijan sufriendo afrentas por el nombre de Jesús. ¿Cómo explicar esta transformación sin la resurrección? Es que entretanto vino el Espíritu Santo. Es verdad, pero quien admite la venida del Espíritu, ha de admitir también la resurrección. Sin la resurrección real de Jesús, ningún Espíritu hubiera infundido á los Apóstoles, desde lo alto, la fe en ella. En la primera Pascua de Pentecostés, dice San Pedro: «A este Jesús (cuya resurrección profetizó David) resucitó Dios, de lo cual somos testigos nosotros. Así que ensalzado por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado sobre nosotros á éste, á quien vosotros veis y oís» (*Hechos*, II, 32 y sig.)[1].

De lo contrario, no habrían *permanecido reunidos los Apóstoles en Jerusalén*, se habrían esparcido por el campo, hacia Galilea, hacia su patria. Los sinópticos relatan las profecías del Señor que se encierran en *Zac.*, XIII, 7: «Heriré al pastor y se descarriarán las ovejas del rebaño» (*Mat.*, XXVI, 31). ¿No hubiera sido lo más natural que los discípulos hubieran huído á Galilea? Pero ¿sería también natural que los discípulos se reunieran de nuevo sin una aparición y una orden del Señor, y que hubieran vuelto á Jerusalén? Si antes de realizado el viaje á Betania—dice Tomás: «Vamos también nosotros y muramos con él» (*Juan*, XI, 16), ¿qué habría dicho después de la muerte de Jesús en la huída á Galilea?

No vemos motivo suficiente para tal reunión en Jerusalén. Sin la resurrección, hubieran faltado todas las razones para el renacimiento de su energía, y también todas las

Lagrange, *Bull. de littér. eccles.*, 23 y sigs.; Mercklen, *Revue Agustinienne*, 1904, 9 y sigs.

(1) V. ya Eus., *Dem.*, 3, 4, 50; 3, 5; Oríg., *C. Celsum*, 1, 31; Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, 1899; Rose, *l. c.*, 277 y sigs.

presuposiciones para la formación psicológica de la fe en una resurrección no atestiguada por apariciones reales. Pero si se les apareció el Resucitado, todo se explica, el volver á Galilea, y el esperar en Jerusalén la venida del Espíritu Santo. En ambas cosas siguieron las instrucciones de Jesús. Era natural que los galileos fuesen confirmados, para su vocación, allí donde Jesús pasó la mayor parte de su vida, donde había ejercitado su ministerio público; pero era no menos necesario que volviesen á Jerusalén, porque con la muerte y resurrección de Jesús empezaba el nuevo Israel con la nueva Jerusalén. Pero si Jesús hubiera sido crucificado en Jerusalén contra su voluntad y no hubiese resucitado, sería incomprensible el proceder de los discípulos. Seguramente no habrían tenido el valor de reconocer la obra de Jesús, allí donde había finido ignominiosamente contra sus esperanzas y verdaderamente «golpe tras golpe.»

En esto consiste sin duda «la grandeza, lo maravilloso del asunto[1],» pero también lo inexplicable. Es imposible que «de la profundidad del dolor y del desaliento, pudiera elevarse la fe en este poder de la revelación.» Sin duda que «sólo en un tiempo próximo podía despertar de nuevo aquel valor y aquel entusiasmo con que aquellos hombres habían acompañado al Señor hasta la misma Jerusalén; aquí no obra meditación firme ni calculada resolución, sino una fuerza inmediata que no se reconoce á sí misma sino como infundida, y, por consiguiente, adaptada también á su lugar;» pero ¿de dónde viene esa fuerza después de la noche de la pasión?

13. Explicaciones naturales de la fe en la resurrección. Rapto del cadáver. Muerte aparente.—¿No hay, pues, *salida* de esta red inextricable de argumentos exteriores é interiores?, pregunta la crítica negativa, que empieza por negar resueltamente la posibilidad de la resurrección y de lo sobrenatural. El *hurto* de los discípulos ó de los judíos, con el que habían tratado de quitar á la fe en

(1) Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 5.

la resurrección el argumento fundamental, es tan inverosímil como inexplicable psicológicamente. Todavía podría Wollaston hacer decir á su rabbí que se haría cristiano, si los teólogos cristianos pudieran comprobar la resurrección de Jesús contra sus objeciones. Pero «si no sé demostar que la resurrección de Jesús es el engaño más evidente que jamás se ha ofrecido en el mundo, merezco, por la vanidad de esta empresa mía, un castigo más severo que el que padeció Jesús por su impostura.» El creía que aún podía explicar perfectamente la fe en la resurrección; los sacerdotes hallaban en ello su interés y los ignorantes y los supersticiosos su consuelo; los sabios no osaron investigar los fundamentos del hecho (1). Pero hoy puede considerarse como abandonada la *hipótesis del engaño*, bien se atribuya éste á los discípulos, bien á los judíos (Réville). La fe de los discípulos queda inexplicable. Los judíos no hubieran dejado de oponer á ella la remoción del cadáver.

¿Y la *muerte aparente?* En la forma en que la dió Gfrörer, según la cual los judíos adictos á Jesús *(Juan*, XII, 42; XIX, 38 y sig.) sobornaron á Pilatos y al centurión, supone el engaño y, por tanto, sigue la misma suerte. Tampoco podría explicar la fe de los discípulos. Lo mismo hay que decir de la opinión de Herder, aunque sea en la forma espiritista de un éxtasis *(trance*, Whiton). Porque si el Jesús enterrado en el sepulcro hubiera estado vivo y se hubiese mostrado á sus discípulos como resucitado, los hubiera engañado premeditadamente. La desaparición posterior sería inexplicable. ¿Y cómo hubiera podido salir Jesús del sepulcro? Los Evangelistas representan, por lo contrario, la resurrección como milagro del Altísimo. He aquí, pues, el motivo de la fe en el Resucitado. Las apariciones confirmaron esta fe.

---

(1) Lechler, *Geschichte des Deismus*, 305, 304. O. Holtzmann *(Leben Jesu*, 1902, 392 y sigs.) cree que José de Arimatea, al anochecer del sábado sepultó sin ostentación el cadáver en cualquier otro lugar, pues no quería que el cadáver de un crucificado quedase para siempre con los muertos de su familia (!). Según Réville, los judíos mandaron trasladar el cadáver por motivos de policía (!).

Tampoco son más felices Schleiermacher y Hahn cuando intentan despojar, á la hipótesis de la muerte aparente, de la notoria imposibilidad de que un cuerpo maltratado y crucificado hubiera podido conservar todavía tanta fuerza para volver á encender los espíritus vitales semiapagados. Un Jesús medio muerto, ¿hubiera podido realmente, como opina Strauss, entusiasmar á sus discípulos? Pero si se supone, con Schleiermacher y Hahn, que, amortiguadas las funciones vitales, habían adquirido nuevo vigor por virtud de una intervención milagrosa, sería preciso reconocer una fuerza divina, y en este caso no estamos muy lejos de la resurrección. «Lo sobrenatural no puede eliminarse,»—dice el mismo Strauss en contra de esto [1].—Con su opinión de la virtud curativa de Jesús y de las tentativas de reanimación hechas por José de Arimatea y por Nicodemo, difícilmente convencerá Hahn á muchos lectores. Si por fin se ve obligado á suponer que Jesús se alejó secretamente de sus discípulos, con esto abre de nuevo la puerta á la sospecha del fraude, y no se explica la fe de los discípulos. Por consiguiente, bajo todos los aspectos es la muerte aparente como un mal recurso en favor de los que combaten los evidentes argumentos históricos y psicológicos.

14. Visión subjetiva.—El propósito de derivar la fe en la resurrección de una *visión que descansa en la fe mesiánica*, corresponde mejor á la parte psicológica; pero las esperanzas judías acerca del Mesías antes hubieran debilitado tal visión que dado lugar á ella. Además, ¿es siquiera verosímil que todos los discípulos tuvieran tales visiones? Esto, dicen, en manera alguna es necesario; hubiera bastado con que *uno*, ó siquiera *una* (María Magdalena: Renán), tuviera una visión. Porque después que ese *uno* se hubiera convencido de la realidad de la resurrec-

(1) *Der Christus des Glaubens und Jesus der Geschichte*, 1865, 179 y sigs., 200 y sigs.; *Leben Jesu*, II, [2] 559 y sigs., 676 y sigs. Strada supone que Jesús fué narcotizado por la bebida de vinagre preparada por Nicodemo y José de Arimatea (!). *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1898, 147, 195; Withon, *Miracles and supernatural religion*, 1903.

ción, hubiera comunicado espontáneamente el propio convencimiento á los otros, á la manera como el que entra en una cadena galvánica cerrada, atrae sobre su cuerpo la corriente. El entusiasmo religioso y el político son contagiosos. Como si fuese un *medium* en el aire, si lo asegura *uno* con entusiasmo, lo creen diez, ciento y mil. ¿No adquirió el apóstol Pablo la fe en la resurrección por medio de una visión?

Nosotros no admitimos esta analogía. Opinamos, por lo contrario, que el Resucitado estaba tan glorificado como el Cristo que se apareció al Apóstol. Esto, y no otra cosa, es la idea de Pablo, ya que siempre pone paralelas la muerte y la resurrección. Puesto que, según él, resucitó el Crucificado, se trata de una verdadera resurrección, no de una supervivencia del elemento espiritual y divino, nunca muerto. El Apóstol mismo impugna esta teoría enumerando expresamente una serie de apariciones diferentes (I *Cor.*, XV, 1-7). No nombra á las mujeres, porque en una argumentación para los corintios, los cuales, por insinuaciones de ciertos emisarios judíos, estaban prevenidos en favor de los primeros Apóstoles y en contra de Pablo, el referirse á hombres, á los Doce, que estaban predestinados por Dios para ser testigos de la resurrección (*Hechos*, X, 40), debía ser especialmente eficaz. Pero todas las apariciones las pone al mismo nivel, la de Pedro, la de los Doce, la de los 500, la de Santiago. En nada da á entender que acaso Pedro y Santiago tuvieran las primeras visiones y comunicaran su fe á los demás. La aparición que él tuvo la iguala al trato personal de los primeros Apóstoles con Jesús (I *Cor.*, IX, 1).

Pero Pablo, que no había visto al Resucitado en la tumba, ¿no sabía nada de un *sepulcro vacío?* ¿Tampoco los otros Apóstoles sabían nada de un sepulcro vacío? En efecto, hay algunos según los cuales todo el fundamento primero de la fe en la resurrección consiste en la idea del sepulcro vacío. Pablo dice terminantemente: «Cristo murió, fué sepultado y resucitó al tercero día.» Verdad es

que añade «según las Escrituras;» pero ¿por ventura no merece fe el hecho porque fuera predicho? ¿Habría tenido motivo de expresarse así, si Cristo no hubiese realmente muerto y recibido sepultura? De todo esto se sigue necesariamente que la resurrección fué entendida en sentido propio. El argumento de las Escrituras no debe reemplazar aquí al hecho, sino dar más fuerza á la demostración. No se trata de «circunstancias demostrativas que se refieren á una argumentación escritural,» sino que la Escritura (1) apunta á la realidad. (*Hechos*, III, 18; VIII, 25, y sigs.), porque era costumbre general demostrar con la Escritura toda la economía de la salvación como realización del decreto divino. Las circunstancias no hallan lugar en el sepulcro ni cerca del sepulcro, sino que más bien son contrapuestas al sepulcro.

Pero prescindiendo enteramente de las apariciones de Pablo, es difícil entender cómo los abatidos discípulos se dejan arrebatar á tan sublime exaltación por apariciones imaginarias de Cristo. Sería preciso que hubieran creído previamente en la resurrección, pero los Evangelistas dicen todo lo contrario. Además, debían haber examinado el sepulcro; porque si, hallándolo vacío, podía parecer probable la idea de que el cadáver hubiese sido trasladado desde el sepulcro provisional á otro, tal suposición, á la larga, no hubiera podido satisfacer á nadie. La pregunta: ¿dónde lo habéis colocado?, se hubiera impuesto inmediatamente. Pero vemos que las narraciones de los Evangelios son tan sencillas y mesuradas, cual corresponde á sucesos históricos, no á visiones fantásticas. Al cesar la rápida visión, hubiera desaparecido también el entusiasmo de los discípulos. Los judíos echaron también en cara á éstos, no las visiones, sino el robo del cadáver. Cierto es que los discípulos creían en la propia resurrección y en la próxima segunda venida de Cristo, pero una cosa y otra presuponen la fe en la resurrección verdadera.

(1) Tert., *Adv. Prax.*, 29; *De Resurr.*, 48; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, 1904, 1 y sigs.; Rose, *Études*, 302 y sigs.

15. Visión objetiva.—Pero si quiere substituirse esta hipótesis de la visión, que lo atribuye todo al sentimiento y al entendimiento, por la teoría de la visión *objetiva* [1], entonces la responsabilidad del error (ó engaño) recae en Dios. Porque si visiones producidas por Dios ó por Cristo glorioso hubieran ocasionado la fe en la resurrección sin que hubiese ocurrido realmente, los discípulos habrían sido inducidos á error. Además de esto, lo mismo que en las demás hipótesis, subsiste la contradicción con las narraciones evangélicas. Un alejamiento secreto del cadáver desde el sepulcro, puede admitirlo únicamente el que no quiera atribuir á Dios la resucitación, pero desea darle la apariencia, para acomodarse en cierto modo á los hechos.

Por consiguiente, falta el fundamento para una visión objetiva en el *tercer día*, como falta la disposición en el alma de los discípulos. Será, pues, preciso admitir que también «con esta interpretación queda algo que no puede explicarse, como tampoco puede explicarse cualquier otro principio de una vida religiosa superior. Lo inmediato con su potencia creadora y la última causa de ella, reside más allá de la investigación histórica. Hecho histórico es que ciertos hombres, de los cuales habla Pablo, y entre los cuales él mismo se contaba, estaban convencidos de haber visto al Resucitado. Y en esto estaba también incluído el convencimiento de haber recibido tal persuasión de un hecho externo, no de haberla creado por sí mismos [2].» Se añade efectivamente que «nada de esto demuestra una aparición corporal.» Pero ¿no estaban los Apóstoles también firmemente convencidos de tal aparición?

Todos creían que Cristo murió por los pecados, que fué sepultado y resucitó al tercer día. La «fuerza creadora» no empezó con una visión, ni la primera creación ni la segunda. *Los Apóstoles también sabían distinguir las visiones de la realidad* (*Hechos*, IX, 10; X, 10 y sigs.; XVI,

(1) Keim, Schweizer, Lotze. V. Steude, *Evang. Apol.*, 296 y sigs.
(2) Weizsäcker, *Das apostol. Zeitalter.*, 5. Por lo contrario, Weiss, *Leben Jesu*, II, 603 y sigs.; Dobschütz, *Probleme des apostol. Zeitalters*, 1904, 12 y sigs.

9 y sigs.; XXII, 17 y II *Cor.*, XII, 1 y sigs.,) y sin la resurrección, tampoco hubieran podido tener fe en la *parusia.* Ni el entusiasmo por una supuesta resurrección, ni la esperanza fanática de la parusia, dado el estado de ánimo de entonces, habrían podido durar mucho tiempo sin un fundamento seguro, y menos comunicarse á tantos otros.

16. Unicamente una resurrección real explica la fe y esperanza de los Apóstoles y la historia del Cristianismo.—No hay término medio: ó *resurrección de Jesús ó engaño,* engaño que al fin se parecería mucho al fraude. A pesar de los contrarios conceptos de los judíos respecto al Mesías, al sepulcro y á la muerte, los Apóstoles estaban enteramente convencidos de la resurrección real y corporal. Son testimonios de la resurrección (*Hechos,* I, 22; II, 32; III, 15; IV, 10 y sigs.; X, 40); en esta fe fundaron sus esperanzas, y según ella ordenaron sus predicaciones. Si Cristo no resucitó, tampoco nosotros resucitaremos. Esta fe granítica se ha perpetuado, y durante diecinueve siglos ha constituído el himno triunfal de la Iglesia. Sin el milagro de la resurrección, falta á la demostración de los milagros la piedra final, á la vida humanodivina el coronamiento, á la esperanza cristiana el fundamento. «Si un muerto no puede obrar, sino que la bienhechora influencia de cada uno se extiende hasta la tumba, y después cesa; si solamente los vivos obran y ejercen fuerza en los hombres, mira por doquiera, y juzga rectamente de lo que veas: Si el Salvador obra cosas tan grandes entre los hombres, y diariamente, desde todas las partes de la tierra, entre los griegos y los bárbaros, llama á tantas multitudes á creer en él y á observar su ley, ¿podrás todavía dudar de que el Señor ha resucitado, de que vive, ó mejor, de que es la vida misma? [1].»

Además, he aquí lo que afirma la misma crítica progresiva: «Del hecho de que Jesús, revelando su propia manifestación mesiánica, halló fe, se deduce suficientemente la

(1) Atan., *De inc.*, 27 y sigs., 31, 50; Möhler, I, 173.

grandeza espiritual y moral y la naturaleza maravillosa de su manifestación; de que él pudo mostrarse como el Mesías, resulta necesariamente un conocimiento de sí mismo de especie enteramente extraordinaria [1].» También nosotros podemos aplicar esto á la fe en la resurrección. El Cristianismo se funda en ella, pero no puede fundarse en un engaño ni en un error, «porque repugna á todo entendimiento sano el que lo más grande y más noble que el género humano posee, provenga de una estúpida superstición desmentida por la historia [2].» El mismo Schleiermacher observa que si, por horror al milagro, por no admitir la resurrección en sentido verdadero y propio, se prefiriese afirmar que los discípulos se alucinaron y tomaron sus fantasmas como realidades, se les atribuye tal cortedad de entendimiento, que no sólo reduce casi á nada todo su testimonio respecto de Cristo, sino que también hace aparecer á Cristo mismo muy tonto en la elección de sus testigos. Strauss admite que para la fe de los discípulos la resurrección de Jesús adquirió tan incontestable certeza, que este hecho tenía para ellos toda la realidad de un hecho histórico; pero después renuncia á dar una explicación. El que niega lo sobrenatural, no puede explicar la importancia del Cristianismo.

17. El cuerpo del Resucitado estaba glorificado.— La pregunta relativa al *¿cómo?*, á ese *cómo* tantas veces vituperado por los griegos como madre de la duda, tampoco puede desconcertarnos. Al tratar del milagro, hemos señalado los múltiples enigmas de la vida y de la naturaleza. Sin la omnipotencia de Aquel que resucitó y de Aquel que despertó á su Hijo de entre los muertos, es también inexplicable este milagro; pero es comprensible por medio de aquella omnipotencia. Para el incrédulo es una tontería la pasión y muerte del Hombre-Dios; para el creyente es

(1) Weizsäcker, *Neue Untersuchungen*, 8.

(2) Ignac., *Ad Smyrn.*, 3, 2; Tert., *De carne Christ.*, 5; Oríg., *C. Cels.*, 2, 56; Rocholl, *Philos. d. Geschichte*, II, 278 y sigs.; Schleiermacher, *Der christl. Glaube*, II, [3] 1835, 88; Strauss, *Leben Jesu*, II,[3] 685 y sig.; Hase, *Apologetisches gegen Strauss*, 1865.

fuente de salvación (1). La resurrección encierra en sí un misterio igual. Sobrepuja la realidad y la experiencia ordinarias, pero es verdadera y real, porque es un efecto de la omnipotencia divina que supera á la naturaleza. La transfiguración de Cristo, la alusión de Jesús al estado angélico de los resucitados, y la doctrina del Apóstol respecto al hombre celestial (I *Cor.*, XV, 51, 52; II *Cor.*, V, 1 y sig.), nos permiten inducir la naturaleza del cuerpo resucitado; pero mientras excluyen el carácter grosero material, no nos permiten creer que el Resucitado fué sencillamente una aparición celestial en tanto que su cuerpo reposaba y se corrompía en la sepultura. San Pedro no se imaginó jamás que el cuerpo humano de Jesús fuese transfigurado en el monte, de modo que no fuera ya más que un velo etéreo (II *Ped.*, I, 16 y sigs.); así, pues, también debió habérsele aparecido el Resucitado como el Cristo glorificado, pero real, como él lo conocía (2).

Orígenes admite una transformación de la naturaleza humana en la divina, refiriéndose al concepto que de la materia prima tenían los griegos. San Agustín alude también al cuerpo celestial descrito por el Apóstol. Los escolásticos explican la resurrección en el sepulcro cerrado, el aparecer atravesando de puertas cerradas, etc., por la compenetrabilidad producida por la omnipotencia de Dios. Las diferentes apariciones entre la resurrección y la ascensión á los cielos, presuponen que Jesús fué al Padre con el cuerpo terrenal glorificado, pero que se apareció á sus discípulos en figura terrenal visible, hasta que éstos se hallaron preparados para la separación duradera (3).

(1) Teichmüller, *Religionsph.*, XX.

(2) La numerosa bibliografía desde Schleiermacher, se encuentra en los escritos citados, especialmente en Steude. V. también Nebe, *Die Auferstehungsgesch. nach den Evangelien*, 1882. Entre las vidas de Jesús, baste citar por parte de los católicos: Sepp, Schegg, I. Grimm, Camus, Keppler, Didon, Schneider, Fouard, Kralik; por parte de los protestantes: Hase, Weiss, Beyschlag, Holtzmann. V. también *Liter. Rundschau*, 1883, n. 11, 12; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VI, ² 1424 y sigs.; *Realenzykl.*, IX, ³ 1 y sigs.

(3) *Marc.*, XVI, 19; *Hechos*, I, 9; I *Tim.*, III, 16; *Ef.*, IV, 10; I *Ped.*, III, 22. Por lo contrario, en *Luc.*, XXIV, 51, falta la adición de los mejores manuscritos. Oríg., *C. Cels.*, III, 41 y sigs.; Agust. *De fide et symb.*, 6.

CAPITULO XXIV

Persona y naturaleza de Jesús

1. La doctrina de la Sagrada Escritura sobre la divinidad de Jesús.—2. Los sinópticos. Mateo.—3. Marcos y Lucas.—4. El Hijo del Hombre. Los pecados contra el Espíritu Santo.—5. Las genealogías.—6. Los padres de Jesús.—7. San Pablo sobre la divinidad de Cristo. Preexistencia de Jesús.—8. Las grandes Epístolas paulinas.—9. Concepto judío del mundo celestial y del Mesías celestial. La encarnación. Fe universal en Pablo como en las primeras comunidades.—10. El Evangelio de Juan.—11. Un texto «subordinaciánico.»—12. La cración á Jesús.

1. La doctrina de la Sagrada Escritura sobre la divinidad de Jesús.—En todo lo que precede nos hemos atenido principalmente á lo *exterior*, á lo *somático* de la vida de Jesús. Pero nuestro cuadro sería incompleto, si no hiciéramos penetrar acá y allá un rayo de la luz eterna, si de cuando en cuando el esplendor divino no brillase por entre el velo humano. La realización del ideal de la especie humana es por sí sola una obra divina. Ahora bien, lo que en cada uno se impone como espontáneamente en el pensamiento, siempre que considera la vida de Jesús, aun cuando sólo sea desde el lado humano, eso mismo nos lo enseña esplícitamente la Sagrada Escritura. Tan notoria como nos aparece en ella *toda la humanidad* de Jesús en el cuerpo y en el alma, con la misma claridad y energía nos pone á la vista la *naturaleza divina*. Pero cuando se trata de Jesús, observa San Agustín contra Fausto, no sólo se recomienda encadenar silogismos y fundarse en argumentaciones, sino buscar lo que él mismo y los Apóstoles dijeron de él.

¿Pero no será mejor dejar este tema á la *dogmática?* Creo que no (1). Una apología del Cristianismo no puede

(1) V. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, I,[2] 296 y sigs., 405 y sigs.; Bautz. *Grundzüge der kathol. Dogmatik*, II,[2] 1900, 129; *Grundzüge der christl, Apologetik*,[2] 1896, 64 y sigs., 160 y sigs.

prescindir de él, y menos cuando, por una parte, la Teología histórica trata este argumento, como otros varios, con el método histórico, y, por otra parte, los adversarios intentan combatir también positivamente la doctrina de la divinidad de Cristo. Es tan grande la fuerza que todavía ejerce el Cristianismo en los incrédulos, que tratan de justificar su incredulidad con el Cristianismo mismo. Muchos procuran evocar la autoridad de Cristo, para rechazar y combatir la autoridad de Cristo mismo, y justificarse ante su propia conciencia y ante la conciencia ajena. La autoridad de la Sagrada Escritura y de la doctrina cristiana, á pesar de toda incredulidad, es una potencia moral tan firme, que todos se afanan en acudir á ella en apoyo de sus propias negaciones. Por consiguiente, ¿cómo una apología del Cristianismo podría prescindir de este argumento? Es una especie de círculo el hecho de que el motivo sobrenatural de la fe, esto es, la autoridad y la revelación de Dios, se quiera deducir de la revelación (bíblico eclesiástica) que se atestigua á sí misma; pero nosotros ya hemos demostrado los principios generales con argumentos racionales é históricos, por lo cual nuestra misión se reduce ahora á ver si, en efecto, la revelación de Jesús dice lo mismo que está afirmado por la fe de la Iglesia. San Hilario contesta ya á esto con la demostración de que la filiación de Jesús está atestiguada por el Padre, confesada por el Hijo, predicada por los Apóstoles, creída por los piadosos, proclamada por los demonios, admitida con sus negaciones por los judíos y reconocida por los paganos ignorantes (Centurión).

2. Los sinópticos. Mateo.—¿Realmente nada dijo Jesús de su divinidad? ¿Fué entre sus discípulos considerado hasta la resurrección sencillamente como *persona humana*? ¿Es cierto que los discípulos, sólo por efecto de las profecías reconocieron en el Maestro resucitado, que subió á los cielos, al Mesías celestial, al *Hijo del hombre*, que había venido en las nubes del cielo? (1) Cada vez son más

(1) Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, 1904.

numerosas las opiniones que, si bien no colocan á los sinópticos contra Juan, suponen, en cambio, una progresión de los sinópticos á Juan, pasando por Pablo, no ya en el sentido de una exposición más profunda de la doctrina existente, sino más bien de una extensión y transformación de ella. Dícese que el Cristo celestial influyó más y más en el Cristo terrenal, completando la figura sobre el fondo de lo pasado y de lo por venir; que el Salvador nunca se llamó á sí mismo «Dios;» que nunca se igualó á Dios ni indicó jamás que á él debían dirigirse las plegarias.

Pero los sinópticos, ya desde el principio, ponen en claro la obra divina en la economía de la salvación. María concebirá del Espíritu Santo y parirá un Hijo, que será grande, y será llamado Hijo del Altísimo, y Dios el Señor le dará el trono de su padre David, y será rey de la casa de Jacob por toda la eternidad, y su reino no tendrá fin. El Espíritu Santo vendrá sobre María y le hará sombra la virtud del Altísimo. Y por eso lo santo que nacerá (de ella) será llamado Hijo de Dios. Tan pronto como el Mesías entró públicamente en su vocación, fué designado en el Jordán como el Hijo amado, en el cual tiene Dios su complacencia. Jesús, no sólo habla repetidamente de su Padre, sino que dice textualmente: «Mi Padre puso en mí todas las cosas, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel á quien lo quisiere revelar el Hijo» (*Mat.*, XI, 27 y *Luc.*, X, 22). ¿No serían estas palabras una arrogancia en boca de un hombre, aun del más privilegiado? Cierto es que Jesús llama también á los discípulos hijos de su Padre que está en los cielos (*Mat.*, V, 45), pero precisamente el «vuestro Padre» demuestra la diferencia. Nunca, ni aun en *Juan*, XX, 17, expresa Jesús con las palabras «nuestro Padre» la comunidad de relaciones. De qué manera llegó á conocer la unidad de su filiación, en la cual consiste la esencia del Cristianismo, y cómo consiguió conocer su virtud y su deber, son cosas que aun para la crítica permanecen se-

cretas. ¡Aquí se detiene toda investigación! (1) Se ve precisada á reconocer que esta fe pertenecería á la enseñanza de Jesús, si las palabras de *Mat.*, XI, 27, no fueran un producto de la tradición! Pero cuanto más importante es este testimonio, mayores debieran ser las razones para rechazarlo. Y al mismo tiempo oimos que este pasaje es una especie de Salmo según *Sab.*, LI, 1-10, es decir, ¡fruto de la especulación teológica (2)! Sanday llama á esto una «religión de profesores.»

Jesús contesta: «Tú lo has dicho» á la siguiente pregunta del príncipe de los sacerdotes: «Te conjuro por el Dios vivo, que nos digas si tú eres el Cristo el hijo de Dios» (*Mat.*, XXVI, 64). Y Jesús añade: «Y aun os digo que veréis desde aquí á poco al Hijo del Hombre sentado á la derecha de la virtud de Dios y venir en las nubes del cielo.» Entonces el sumo sacerdote rasga sus vestiduras y dice: «Ha blasfemado.» Es una arbitrariedad el interpretar escatológicamente, como hace Loisy, este pasaje. El Hijo del Hombre no se refiere, sin embargo de ello, en *Mat,*, XVI, 13 y *Marc.*, II, 10, 17, á lo porvenir. Schleiermacher observa á esto: «Callo que él se encontraba entonces en poder de la ruda violencia de su senemigos, sin esperanza de poder vivir largo tiempo, lo que es, permítaseme decirlo, una nimiedad. Pero cuando, abandonado de todos, á punto de tener que enmudecer eternamente, sin que entre los suyos existiese todavía de hecho una institución que consolidase la unión, delante de la majestad solemne de la antigua y exacerbada Sinagoga, que se alzaba fuerte y potente frente á él, circundada de todo lo que puede inspirar reverencia é imponer sumisión, de todo lo que desde niño había aprendido á honrar, él, sin más sostén

(1) Harnack, *Wessen des Christentums*, 1900, 81. V. Seeberg, *Dogmatik*, III, 27 y sigs.; Renán, *Vie de Jésus*, 1863, 50, 78.

(2) Loisy, *L'évangile*, 45 y sigs., *Autour d'un petit livre*, 130, 199. De diversa manera y contra Lagrange se expresa Bricout (*Rev. du clergé franç.*, 1 Febr. 1904, 465). Dice que no hay motivo para dudar de la legitimidad del texto, ni derecho á negar que hay aquí una relación personal que debe explicarse con la encarnación.

que su propia conciencia, pronuncia sin vacilar un instante aquel «Tú lo has dicho,» las palabras más grandes que un hombre haya pronunciado jamás, considero que es la apoteosis más espléndida, y que ninguna divinidad puede ser más cierta que la que así se anuncia á sí misma (1).»

Este «problema» de la vida de Jesús sólo puede resolverse admitiendo en Cristo la calidad de verdadero Hijo de Dios. Estando Jesús convencido, como nadie antes que él, de que Dios es su Padre y de que tiene la misión de comunicar á todos los demás, con la palabra y los hechos, este conocimiento de Dios, y, en consecuencia, su calidad do Hijo del Altísimo, tal persuasión en presencia de la muerte solamente puede estar fundada en la esencia y en la persona. ¡Sólo Jesús puede llamar á sí á todos los afligidos, dar la vida por todos, ofrecer gracia y perdón: ¡un hombre nunca!

Los discípulos tampoco vacilaron en reconocer al Señor, cuando poco á poco llegaron á comprenderlo: «Los que estaban en el barco le adoraron y dijeron: Verdaderamente eres Hijo de Dios» (*Mat*,, XIV, 33). Y Pedro, por boca de los Apóstoles, hace la confesión: «Tú eres Cristo, el Hijo del Dios vivo» (XVI, 17). Jesús contesta á esta declaración, resultado y fin de toda su enseñanza, con las palabras: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Juan, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos.» Al pie de la cruz, hasta el *centurión pagano* dice: «Verdaderamente, éste era Hijo de Dios» (XXVII, 54). Véanse también las parábolas XXI, 33; y siguientes; XXIV, 36. También XXII, 42-45 y IX, 2-6 se

(1) Schleiermacher, 5; *Brief.*, obra I: *Theol.*, I, 1843, 432. V. también Müller, *Die Reformkatholizismus*, I, [2] 1899, 10 y sigs.; Kathrein, *Glauben und Wissen*, 1903, 111, quien cita á Roscher, *Geistliche Gedanken eines National ökonomen*, 1895, 5 y sigs., el cual para su demostración cita á *Mat.*, X, 37; XI, 28; XXVI, 20 y sigs., 63 y sigs.; Hehn, *Die Einsetzung des Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi*, 1900. Contra Loisy, se trató con frecuencia en periódicos italianos y alemanes este tema. V. *L'univers. cath.*, 1904, 2, 161 y sigs.; Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Evangiles synoptiques*, 1904, 184 y sigs.; Bonaccorsi, *I primi tre Vangeli e la critica letteraria*, 1904; *The American Journal of Theology*, 1904, 425 y sigs.

fundan en este supuesto. El sacrificio (*Marc.*, X, 43; XIV, 24. *Luc.*, XXII, 19 y sig.) no es comprensible de otra manera.

3. Marcos y Lucas.—Pero los *otros dos sinópticos* ¿no debilitan estos testimonios? Cierto es que faltan algunos en ellos y otros están formados de otra manera (*Marc.*, VI, 51 y sig.; VIII, 29. *Luc.*, IX, 20; XXII, 67 y sigs.). Pero ¿queda rechazada con esto la doctrina de Mateo á favor de la idea del Mesías? Ni siquiera formalmente puede afirmarse esto. Realmente es permitido decir que ellos prefirieron la expresión más general á la más concreta. Pero esto se explica teniendo presente su círculo de lectores. El Evangelio de Mateo está escrito en Palestina para los judío-cristianos, los que todavía estaban familiarizados con la terminología del Antiguo Testamento y con la tradición oral. Marcos y Lucas se hallaban en otra situación. Estos escribieron para pagano-cristianos, que conocían poco el Antiguo Testamento y la vida de Jesús, y que hubieran entendido las palabras «Hijo de Dios» en el sentido de su mitología. Verdad es que San Pablo no vacila en hablar del Hijo de Dios, pero lo hace en Epístolas confidenciales á sociedades conocidas, en las cuales precedió la instrucción oral. Era preciso que los Evangelistas siguieran otro camino menos ambiguo y más comprensible á los paganos, deduciendo á manera de conclusión la naturaleza divina de la facultad milagrosa y de la santidad. El primer versículo del Evangelio de Marcos no es, á la luz de la crítica textual, muy seguro, porque en una serie de manuscritos faltan las palabras decisivas «Hijo de Dios;» sin embargo de ello, es muy probable la legitimidad. Este dice: «Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios.» El Evangelio mismo es el desenvolvimiento de este tema mediante una viva descripción de la vida taumaturga. La argumentación sobre el *Salmo* CIX, 1 (XII, 35 y sigs.) y la parábola de la viña (XII, 1 y sig.) se encuentran también en Marcos. En XIII, 32, se pone también al Hijo sobre los ángeles. Lucas se dirige más al sentimiento y al

corazón; pero preduce igual impresión que Marcos relatando los milagros, á los que presta no poca atención. Mas cuando hablan de la fe, de la obediencia, del amor, de la resignación, de la imitación que Jesús exige (*Mar.*, VIII, 34; X, 29), dan á Cristo autoridad divina.

Vese, pues, cuán injustificado es el antiguo (1) reproche de que los sinópticos no enseñan la divinidad de Cristo. Orígenes, Atanasio, Cirilo y Agustín combatieron esta afirmación, pero también admitieron este *único* punto, á saber, que ninguno representa con tanta pureza la divinidad de Jesús como Juan. Atanasio explica el hecho diciendo que los Apóstoles, al principio y con relación á los judíos, no predicaron la divinidad de Jesús ni la encarnación. «Pues los judíos de aquel tiempo, llenos de errores y deseosos de arrastrar también al error á los paganos, creían que Cristo era un hombre cualquiera de la tribu de David, como otro descendiente cualquiera del mismo rey; pero no creían que fuese Dios mismo y que el Verbo se hubiera hecho carne. Por tal motivo, los Apóstoles, con gran cordura, relataron, en primer lugar, á los judíos lo humano del Redentor (2).» Pero este método prudencial debe extenderse también á los paganos, y quizá en mayor medida. Todavía queda subsistente que el Cristo sinóptico aparece como objeto de la *confesión* de los discípulos, el cual no es explicable admitiendo una simple superioridad moral (*Mat.*, V, 11; X, 37 y sigs.; XI, 28 y sigs.; XVI, 17 y sigs.; XVIII, 18 y sigs,; XXV, 31 y sigs.; *Luc.*, VI, 22, 46; IX, 24 y sigs.; X, 24). Bien dice Jesús: «No todo el que me dice Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (*Mat.*, VII, 21). El Evangelio de Juan indica también la observancia de los mandamientos; pero,

(1) V. Oríg., *In Matth.*, XII, 6; Cirilo Alej., *C. Iul.*, 10 (IX, 327). Véase Möhler, *Athanasius*, I, 100; *Kommentar über das Markusevang.*, 38 y sigs. Por lo contrario, Loisy, *Autour d'un petit livre*, 116 y sigs.; *L'Evangile et l'Église*, 61 y sigs.

(2) *De sent. Dion. n.*, 8 (Migne, *Patr. Gr.*, XXV, 490). V. Petav., *De incarn.*, 1, 2, 1.

no obstante esto, se presupone la confesión del «Señor.»

4. El Hijo del hombre. Los pecados contra el Espíritu Santo.—Sin embargo de ello, se quiere que en los Evangelios sinópticos deben aparecer *pruebas positivas* de lo contrario. Ya Celso justificaba su recusación de la divinidad de Jesús considerando su actividad humana. Un Dios, que nace, que tiene hambre y sed, que padece y muere, que tiembla en la víspera de su muerte, que es vendido por un discípulo, no es un Dios. Pero ¿deduce él de esto que Jesús era *sencillamente* hombre, ó que pasó ó quiso pasar ante sus discípulos por un *simple* hombre, ó que no tenía conocimiento de su filiación divina? Sin embargo de esto, Jesús, y sólo él, se nombra á sí mismo (*Juan*, XII, 34. *Hechos*, VII, 50) *Hijo de Dios*, y no hay razón alguna para dudar de esta designación propia. La única circunstancia de que es conocida también de Juan (1), debería imponer reserva. El título designa sin duda alguna al hombre celestial, que ha venido como Señor del sábado, muere y resucita para volver un día. Este es un lazo de unión entre la cristología de los sinópticos y la de Juan (2). Pues ora signifique este título la importancia de Jesús para la humanidad, para la naturaleza humana, ora signifique otra cosa, toda interpretación ha de tener por fundamento *Dan.*, VII, 13 (¿y *Gén.*, III, 15?), al cual Jesús mismo alude delante del príncipe de los sacerdotes. Por consiguiente, el título presupone el Hijo celestial del hombre, que vino del cielo, que allí vive, que allí ha preexistido y volverá un día á juzgar á los vivos y á los muertos. Así, pues, no iguala á Jesús con el hombre natural, sino que lo eleva sobre la humanidad pecadora, pero distinguiendo entre el Mesías-Rey y los soberanos de este mundo (*Marc.*, X, 42 y sigs.). En este sentido también la literatura judío-apocalíptica (Henoch) anterior á Cristo, usa tal palabra para designar al Mesías, el que es enviado por Jehová, para

(1) I, 52; III, 13 y sigs.; VI, 27, 53, 62; VIII, 28; XII, 23, 34; XIII, 31.
(2) *Theol. Quartalschr.*, 1869, 600 y sigs.; *Stud. u. Krit.*, 1887, 323 y siguientes.

consumar la redención [1]. Por eso es digna de nota la progresión: Cristo, Hijo del hombre, Hijo de Dios (*Luc.*, XXII, 66 y sigs.). Ella demuestra que Jesús conoció desde el principio su mesianidad (*Marc.*, II, 10, 28); pero la disimula sabiamente para no suscitar falaces esperanzas (*Juan*, VI, 15), reserva no oportuna después de la resurrección.

Pero hay, relacionada con esta palabra, una sentencia del Señor que ofrece gran dificultad. ¿Quién no conoce aquel obscuro discurso sobre los *pecados contra el Espíritu Santo*? «Por tanto, os digo, todo pecado y blasfemia serán perdonados á los hombres, mas la blasfemia del Espíritu no será perdonada. Y todo el que dijere palabra contra el Hijo del hombre, perdonada le será; mas el que la dijese contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en esta vida ni en la otra.» (*Mat.*, XII, 31). ¿Síguese de aquí, en efecto, que los Apóstoles no reconocieron en Cristo un ser divino en ningún sentido [2]? Los Padres, ponen de relieve, á este propósito, la significación del Hijo del hombre. Bajo esta denominación entiéndese Jesús á sí mismo en la figura en que está delante de los judíos, es decir, en su humildad y pobreza humanas. Quien ahora hable ó se subleve contra él, en la apariencia de inferioridad con que se cubre el Hijo de Dios, hallará disculpa, si no justificación. He aquí por qué glorifica á Pedro por su confesión, empieza las profecías de la pasión, exige legítima y profunda fe sólo después de la resurrección y asegura el perdón á sus enemigos y aun á sus propios crucificadores (*Luc.*, XXIII, 24. *Hechos*, III, 17. I *Tim.*, I, 13. I *Cor.*, II, 8).

De otra manera se conduce con el Espíritu Santo como

(1) Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen*, ³ 1903; *Theol. Rundschau*, 1900, 201 y sigs., 243 y sigs.; Trenkle, *Der Menschensohn*, 1888; Klöpper, *Der Sohn des Menschen in den synopt. Evangelien*, «*Zeitschr. f. wiss. Theol.*», 1899, 161 y sigs.; Fiebig, *Der Menschensohn*, 1901; Schmiedel, *Protest. Monatshefte*, 1901, 333 y sigs.; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 248 y sigs.

(2) Weizsäcker, *Des apost. Zeitalter*, 106.

representante de lo divino. Este se ha mostrado eficazmente en las obras de Jesús. Quien negare esto ó lo atribuyera á Belcebú, se hace el sordo intencionada y perversamente á la revelación divina. Ahora bien, de que Jesús obrara en el Espíritu de Dios, no se infiere que este Espíritu no fuera el suyo propio. Toda la cuestión consistía en saber por qué virtud exorcizaba, si por la de Dios ó por la del diablo. En qué relación estaba el Espíritu con Jesús, es cosa indiscutible. Así, pues, de esto no conviene deducir con los Padres la consecuencia de la divinidad de Jesús, pero tampoco puede considerarse ésta como excluída. Seguramente de aquí sólo se sigue que la persona de Jesús ofrecía dos aspectos: uno inferior para los ojos corporales, otro superior para los ojos del espíritu. El perdón de lo que se haya dicho contra el Hijo del hombre, se refiere al último, porque está puesto en paralelo con los pecados contra el Espíritu Santo. Un simple hombre no habla así de sí mismo.

5. **Las genealogías.**—Las *genealogías* de los Evangelios primero y tercero no están en contradicción con esto. Genealogía humana para el Hijo del hombre, genealogía mesiánica para el Mesías fomaban parte de la demostración sacada de las profecías. Pero ¿no pierden su fuerza, si Jesús no era realmente hijo de José? Quizás podría suponerse con algunos exégetas, en el Evangelio de Lucas, la genealogía de María, pero esta conjetura no es verosímil; y no porque no hubiera genealogías femeninas (véase *Judit.*, VIII, 1 y sigs.), sino porque el texto no da el menor motivo para ello. Mas, ¿para qué una genealogía masculina, que en el punto decisivo no sirve para nada? Así, pues, pensamos que si Mateo y Lucas no hubieran notado esta dificultad, hubieran debido advertirla los redactores «de segunda mano.» Si éstos hubieran tenido por tan concluyente la dificultad de la genealogía tradicional contra la procedencia divina de Jesús, la habrían omitido totalmente. ¿Por ventura puede alguien desconfiar de la sinceridad de los autores de nuestros Evangelios? Por tanto, si aceptaron estas genealogías, no debieron parecerles tan

descabellados como á ciertos críticos modernos. Algunos de ellos (Resch, Rose) suponen que las genealogías tradicionales designaban á José como padre, y fueron modificadas sólo después de la revelación del misterio por medio de María (1).

En el códice sinaítico, recientemente descubierto con la traducción siria anterior á la curetoniana, notan como variante singularísima, que ninguno se hubiera atrevido antes á introducir en un Nuevo Testamento, la del cap. I de San Mateo. En él leemos, vers. 16: Jacob engendró á José, esposo de María, de la cual nació Jesús, que es llamado Cristo. Vers. 18: Siendo María su madre, desposada con José, antes que viviesen juntos, se halló haber concebido por el Espíritu Santo (2). Ahora bien, en estas últimas palabras está ya reconocida la concepción sobrenatural. La contradicción de ellas con las supuestas relaciones de Jesús con José, es tan sorprendente que sólo puede explicarse por la ineptitud ó por estudiada alteración de algún escrito (judío-cristiano) ó de una herejía adopcionista. Ireneo dice de Cerinto que negó el parto virginal. Esto mismo prueba que semejante doctrina era un artículo de fe general, el cual también es mencionado frecuentemente por Ignacio.

El Bautista, Jesús mismo y los Apóstoles no atribuyeron tan gran importancia á la descendencia según la carne, que llegasen á considerar la intervención milagrosa al final como una contradicción con toda la procedencia mesiánica. Toda la economía mesiánica aparece mejor aún por medio de las generaciones como una obra sublime de la Providencia divina, la cual puede reconocerse especialmen-

---

(1) Rose, *Études*, 69 y sigs., 163, y sigs.

(2) *The four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest by Rob. B. Bensly and by J. Rendel Harries*, 1894. V. Nestle, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1894, n. 25, 627; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1895, 390 y sigs.: Holzey, *Der neuentdeckte Codex Sirus Sinaiticus*, 1896, 52 y sigs. Los Evangelios ebionitas carecían de genealogía. Verdad es que los gnósticos (valentinianos, ofitas) retenían la tradición del parto virginal, pero lo atenuaron admitiendo meramente el paso del Cristo celestial por entre el cuerpo de María. Marción lo negó, en efecto. No fueron, pues, motivos críticos docéticos los que produjeron semejante fe. Wurm, *Theol. Quartalschr.*, 1904, 30 y sigs.

te en las mujeres del árbol genealógico de Mateo. Los autores debían estar convencidos de que Jesús, según la carne, procedía de David (*Mat.*, IX, 27; XV, 22. *Marc.*, X, 47 y sig.; véase *Rom.*, I, 3; IX, 5). Pero esta descendencia queda subsistente si María era al mismo tiempo de la casa de David, lo cual ha de suponerse, dada la costumbre de tomar mujer de la misma tribu; además, está justificado por Lucas, pues en I, 32, 69, es para él cosa natural la descendencia davídica de María; el aditamento «de la casa de David» en I, 27, debe referirse á María, pues la procedencia dadívica de José se menciona expresamense en II, 24.

6. **Los padres de Jesús.**—Todavía son menos importantes otras expresiones de los sinópticos, discordantes al parecer. En *Luc.*, II, 41-48, José y María son llamados los *padres* de Jesús. Pero el mismo Lucas no deja duda alguna sobre el sentido de la palabra. Certifica con especial solicitud la virginidad de María, y en su historia de la niñez llama á José el esposo de María, aun en el viaje á Belén (II, 5). ¿Cómo, pues, entender de otra manera la expresión «padres,» y «padre y madre?» ¿Qué cosa más natural que esta designación, que estaba asegurada suficientemente contra el error, y se recomendaba igualmente por la brevedad y la manera de hablar judía respecto á los desposados? Pero toda duda desaparece por III, 23, donde José es llamado terminantemente *padre putativo de Jesús*. Esta condición no era conocida quizá de los judíos, y tampoco durante largo tiempo por los discípulos. Ellos tenían el matrimonio contraído legalmente por un matrimonio consumado. Por este motivo no hay contradicción con la historia de la infancia, cuando Mateo hace decir á las turbas en XIII, 55: «¿No es éste el hijo del artesano? ¿No se llama su madre María, y sus hermanos Santiago y José y Simón y Judas? Y sus hermanas, ¿no están todas con nosotros [1]?» Cuando

(1) Contra Zahn (*Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons und der altkirchl. Literatur*, VI, 1900), el cual supone que fueron verdaderos hermanos, v. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1900, 618 y sigs., y Bardenhewer, *Liter. Rundschau*, 1900, 7 y sigs.; Belser, *Einleitung*, 661 y sigs.

Marcos refiere con más precisión las palabras: «¿No es éste el artesano, el hijo de María, etc.» (VI, 3), como no publica la historia de la niñez, pudo haber sido guiado por la idea de evitar toda falsa interpretación; mas también en los demás Evangelios ha de presumirse el mismo propósito. Con igual derecho ó sinrazón puede deducirse la misma conclusión de *Juan*, VI, 42; y de VII, 41, podría inferirse que Jesús no nació en Belén. No obstante esto, en el Evangelio de Juan se enseña indudablemente la persona divina de Cristo y está clara y suficientemente expuesta la inseguridad de las declaraciones judías (véase VII, 27). Si la concepción sobrenatural se hubiera inventado en interés de la impecabilidad de Jesús, los Evangelistas se habrían guardado mucho de dejar correr impensadamente aquellas palabras respecto á los padres.

Pero también Felipe dice á Natanael: «Hemos encontrado á aquel de quien escribieron Moisés en la Ley y los Profetas, á Jesús, hijo de José, de Nazaret» (I, 45). Y á pesar de la duda de si de Nazaret podía venir algo bueno, Natanael saluda á Jesús con las palabras: «Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel.» No es difícil poner en contradicción formal tales expresiones, y deducir de esto fuentes fragmentarias heterogéneas; pero es muy difícil explicar cómo los Evangelistas, que en la redacción dieron pruebas de extraordinaria maestría, hubieran sido después tan cándidos para dejar estas huellas de un sistema contrario al propio, si realmente hubieran conducido á consecuencias tan peligrosas. Si todo se hubiese adaptado lisa y llanamente á la idea exacta, habría razón para lamentarse de la excesiva libertad del escritor. Pero los escritores sagrados, al darnos tan clara idea de los puntos de vista de los contemporáneos, y, en parte, aun de los discípulos de Jesús, demostraron que bebían en las mejores fuentes y que estaban absolutamente seguros de su labor. Quien, elevándose sobre la crítica menuda, no pierda de vista los seguros fundamentos y la estructura magnífica de la obra entera, y quien trate de contemplar,

al menos en parte, la vida é índole de Jesús, pintada por los Evangelistas con tanta sencillez como atractivo, según el espíritu de los escritores movidos por Dios, no se dejará arrastrar por tales frases secundarias á rechazar lo más profundo de toda la vida humano-divina, que desde Ignacio es altamente celebrada en la Iglesia. Es cierto que quiere desconocerse «el origen sobrenatural de Jesús—dice Gabler,—para no ser objeto de burla en nuestros días; pero cuando las explicaciones naturales conducen, no sólo á afirmaciones extravagantes, sino también absurdas, elíjase antes la hipótesis del mito, por el cual se evitan aquellas dificultades [1];» pero ¿cómo comprender el mito en un tiempo histórico?

7. San Pablo sobre la divinidad de Cristo. Preexistencia de Jesús.—Lo que los sinópticos indican más que expresan, y sólo en pocos pasajes enuncian formalmente, el apóstol San Pablo lo enseña clara y categóricamente, como principio y sin excepción. Aunque fuese verdad que con los sinópticos podríamos quedar satisfechos con sólo admitir el concepto ético-místico ó teocrático-mesiánico del Hijo de Dios, en Pablo (y en Juan), la filiación metafísica, la divinidad consubstancial, está declarada categóricamente. Julián, en el pasaje antes citado, puso también á Pablo al nivel de los sinópticos, apreciados muy poco por él. Con razón encontró Cirilo esta afirmación más que sorprendente. Según éste, *Rom.*, IX, 5, basta sólo para refutar el reproche; VIII, 8 y sig.; XV, 15 y sig., y I *Cor.*, II, 8 y otros pasajes, pueden unirse á aquél. Sin embargo de esto, modernamente se ha renovado el reproche, pero se ha creído necesario modificarlo algo, y así, se afirma que en las «legítimas» Epístolas paulinas, en las cuatro «grandes paulinas,» nada enseña el Apóstol sobre la divinidad de Jesús [2], es decir, del Hijo de Dios, que existía antes de la encar-

(1) Strauss, *Leben Jesu*, I,³ 222 y sigs., 228. Häckel (*Die Welträtsel*, 1899, 379 y sig.) toma las patrañas talmúdicas por moneda de buena ley, é increpa á los teólogos porque las pasaron en silencio!

(2) V. Volkmar, *Jesus Nazarenus und die christliche Zeit mit den beiden ersten Erzählern*, 1882.

nación. La *preexistencia* llega á ser el punto culminante de la cuestión, porque se admite que Cristo es llamado Hijo de Dios, el exaltado á la diestra del Padre.

Con esto queda por lo menos concedido que las demás paulinas enseñan con más ó menos claridad la preexistencia de Jesús, y, por consiguiente, su plena divinidad. Es también imposible que sea negado esto, porque la *Epístola á los Filipenses*, bastante respetada por la crítica, lo enseña claramente. No ha de interpretarse de otra manera *Col.*, I, 15 17. Verdad es que *Fil.*, II, 7 10, constituye la «cruz de los exégetas,» porque el sujeto está escogido de manera que no se sabe á ciencia cierta dónde cesa el Logos y empieza el Hombre-Dios, ya que todavía podría estar uno tentado de atribuir al Apóstol la idea de una humanidad celestial anterior al mundo en Cristo. Pero estas dificultades exegéticas en nada ofuscan la idea fundamental de la preexistencia. El texto, la oposición entre la forma de Dios y la forma de siervo, la humillación y la obediencia hasta la muerte en la cruz, la exaltación sobre todo nombre, y otras expresiones semejantes, hablan claramente por sí solas (1). En la *Epístola á los Colosenses*, se pone más de relieve la relación del Verbo con la Creación. El Padre nos ha redimido y colocado en el reino del Hijo de su amor, «en el cual tenemos la redención y la remisión de los pecados, el que es imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura, pues en él fueron creadas todas las cosas que hay en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible, tronos, dominaciones, principados y potestades, todo fué creado por él mismo, y él es ante todo y todo subsiste en él.» Más explicaciones no harían aquí sino estorbar. La consonancia con el libro de la Sabiduría, es aquí evidente. La Epístola á los Hebreos ofrece en su exordio un paralelo á este pasaje (V, 1 y sigs.; III, 6; V, 8).

8. Las grandes Epístolas paulinas.—¿Mas qué decir de las *grandes Epístolas paulinas*? ¿Qué nos importa, po-

(1) *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1896, 449 y sigs.; 1897, 276 y sigs.; Bensow, *Die Lehre von der Kenose*, 1903, 174 y sigs.

dría yo responder, si San Pablo escribió las pequeñas paulinas? Pero desde entonces se ha empezado á ser mucho más conservador. ¿O es que tales pasajes contribuyeron á combatirlas? En efecto, Schopenhauer cree difícil de explicar cómo Pablo, cuyas Epístolas principales deben ser legítimas, pudo con toda seriedad representar como Dios encarnado y como *uno* con el Creador del mundo á un hombre muerto recientemente, y cuyos contemporáneos vivían todavía, mientras apoteosis de esta especie y grandeza necesitaron muchos siglos para afirmarse poco á poco. Por eso cree que de tales consideraciones puede sacarse un argumento contra la legitimidad de las Epístolas paulinas en general [1].

Pero esto no hace más que confirmar la gran importancia de las paulinas. Aun las grandes están de tal modo llenas de fe en la divinidad plena de Jesús, que sin esta fe, serían incomprensibles en absoluto. De lo contrario, ¿cómo sería posible que el sacrificio de la cruz constituyera el centro de la doctrina paulina de la redención y de la justificación? La salvación viene de Dios. El Apóstol empieza su grandiosa Epístola con las palabras: «Pablo, siervo de Jesucristo, llamado Apóstol, escogido para la publicación del Evangelio de Dios, el cual había prometido antes por sus Profetas en las Santas Escrituras, acerca de su Hijo que le fué hecho del linaje de David, según la carne, predestinado Hijo de Dios, según el espíritu de santificación por la resurrección de entre los muertos.» Comparado esto con los pasajes de la Epístola á los Flipenses, se demuestra la concordancia de ideas. El Hijo que ha venido según la carne, debía, sin embargo de ello, existir antes de la asunción de la carne; el Hijo que por la resurrección fué colocado en su lugar, es, no obstante esto, el mismo que apareció en la carne. ¡Humillación de la naturaleza divina en la encarnación, exaltación de la naturaleza humana en la resurrección y en la ascención! «Dios envió á su Hijo en

(1) *Parerga*, II, 403.

semejanza de carne de pecado, y por el pecado condenó al pecado en la carne» (VIII, 3). ¿Cómo explicar de otra manera *Rom.*, VIII, 32? «Si Dios es por nosotros, ¿quién será contra nosotros? El que aun á su propio Hijo no perdonó, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos regaló también con él todas las cosas?»

Rom., IX, 5, es también irrebatible en cuanto á la forma: «De los cuales (de los padres) desciende Cristo según la carne, el Dios que está sobre todas las cosas, bendito en la eternidad.» Este pasaje se ha combatido críticamente y se ha tratado de darle otra significación mediante otras puntuaciones, de suerte que la segunda parte apareciese como una de las doxologías paulinas comunes. Pero, en cambio, Bestcott y Hort reconocieron la imposibilidad de esta separación, poniendo una coma. Nadie puede sospechar en el Apóstol semejante salto desde Cristo al Padre, al cual ni siquiera ha mencionado. La segunda parte requiere absolutamente el mismo sujeto. De parte de la crítica textual, la cosa es clara. Los manuscritos griegos más antiguos no tenían puntuaciones en este pasaje, sólo una *(C)* tiene un punto. Las traducciones son ó dudosas ó tienen sólo una coma. Esta construcción está asegurada por Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Novaciano y la carta de los antióquenos á Pablo de Samosata. En la época postnicena sólo hay dos excepcienes. Por consiguiente, nuestro pasaje fué en todo tiempo interpretado en tal sentido [1]. Pero también la idea corresponde en absoluto al contexto y al pensamiento fundamental de la Epístola. En el capítulo X se ensalza á Jesús como la salud de todos los hombres, rico para todos los que le invocan. Todo aquel que invocare el nombre del Señor, será salvo [2].

(1) Kuhn, *Trinitätslehre*, 1857, 75 y sigs.; Franzelin, *De Verbo incarnato*, 1869, 71 y sigs.; *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1869, 1872; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1899, 613 y sig.; *Rev. bibl.*, 1903, 550 y sigs.

(2) X, 12 y sigs.; cf. I, 26; II, 9 y sigs.; XI, 32-36; Tischendorff, VIII, y Westcott y Hort sobre este pasaje y en el apéndice, 109 y sig. Krüger, *Miscellaneen zu Röm.*, IX, 5; *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1890, cuad. 1. Sobre Noeto y Teodoto, v. Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 259, n. 3. Por lo contrario,

En la *Epístola á los Corintios* se enseña inequívocamente la divinidad de Jesús. Quizás pueda alguno creer que la segunda, V, 19, ignora el carácter divino, porque en ella se dice que Dios reconcilió en Cristo el mundo consigo, si bien no se explicaría con tal hipótesis la obra expiadora del Redentor, y el Hijo de Dios sería desconocido como fundador de todo bien en el corazón humano; pero cuando leyendo la primera, VIII, 6, vemos que por este Cristo existe el universo, «Dios, de quien todas las cosas son, y Jesucristo por quien son todas las cosas,» y más adelante, en X, 4, que la piedra surtidora de agua en el desierto se refiere á Cristo, no podemos negar que el Apóstol presupone que este Cristo, por el cual publica él ahora la palabra de reconciliación, era el creador del mundo, el Logos existente desde la eternidad, no solamente «el mediador de la presente providencia universal de Dios,» el conductor del pueblo de Israel. Unicamente partiendo de esta hipótesis, podía llamar práctica general de los cristianos la invocación de su nombre, es decir, que se rogara á él (I *Cor.*, I, 2), ya que, como dice en la Epístola á los Filipenses, todos los que están en los cielos y en la tierra doblan la rodilla ante el nombre de Jesús, porque esto sólo se hace ante Dios (*Rom.*, XIV, 11).

Así como Jahvé es el «Señor» en el Antiguo Testamento, así también Jesús recibe este nombre en las Epístola paulinas (I *Cor.*, II, 8; VIII, 6); el Señor, que siendo rico, se hizo pobre, para que nosotros fuéramos ricos por su pobreza (II *Cor.*, VIII, 9). La conclusión de la segunda Epístola: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sea con todos vosotros,» es ciertamente una doxología, pero demuestra lo muy común que era ya esta conjunción, y lo muy general que era ya en los cristianos la creencia de que la gracia viene de Jesús; de aquel Jesús que es de la

---

Bürkitt se refiere á *Rom.*, I, 25; II, *Cor.*, XI, 31, y cree que está aquí sobreentendido el nombre Tetragrammaton (*The Journal of Theol. Stud.*, 1904, 451 y sigs.).

misma naturaleza divina con el Padre y el Espíritu Santo. Confróntense además los textos paralelos de los sinópticos (*Mat.*, XXVIII, 19 y sig.) De la *Epístola á los Gálatas* baste recordar el cuarto capítulo, en el cual se colocan una frente á otra la ley antigua y la nueva, el siervo y el hijo. «Mas cuando vino el cumplimiento del tiempo, envió Dios á su Hijo, nacido de mujer, hecho sujeto á la ley, para redimir á los sujetos á la ley, para que recibiéramos la adopción de hijos.»

9. Concepto judío del mundo celestial y del Mesías celestial. La encarnación. Fe universal en Pablo como en las primeras comunidades.—No es posible explicar todas estas expresiones con el *hombre celestial*; pero tampoco es lícito rechazar la fuerza de la demostración con la distinción entre el Dios absoluto, al que se dan atributos casi exclusivamente negativos, y el demiurgo en el sentido platónico. Si bien los paganos de aquel tiempo creían aún en los «dioses hechos tales,» esto no puede suponerse de Pablo. Aun la crítica confiesa que «Hijo de Dios» en Pablo significa, en Cristo, la misma esencia de Dios, esto es, espíritu, es decir, espíritu de la santidad, espíritu vivificante (1),

Es posible que Pablo se viera obligado á esta interpretación fundamental del *Cristo celestial* por la aparición del *Cristo glorificado* delante de Damasco, y aun que fuera influído también por la *idea judía*, muy divulgada, *del mundo celestial*, en el cual preexisten el Mesías y los bienes del reino mesiánico, ó sólo esperan ser manifestados (2); pero, por una parte, es innegable que también en el Antiguo Testamento está anunciada una generación anterior al mundo, puesto de relieve especialmente en los

(1) Pfleiderer, *Urchristentum*, 211 y sigs. V. II *Cor.*, III, 17; *Rom.*, I, 4; I *Cor.*, XV, 45; II *Cor.*, IV, 4-5; *Rom.*, VIII, 32.

(2) Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 120 y sig., 541 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, I, [2] 712 y sigs. Por lo contrario, Schell, *Dogmatik*, III, 1, 100 y sig. V. II *Cor.*, IV, 18; I *Cor.*, VII, 31; I *Juan*, II, 17; *Mat.*, XXV, 34; *Enoch.*, IV, *Esdras*; *Juan*, VII, 27.

LXX [1], y, por otra, basta una comparación con Filón para ver que difieren en cuanto al cielo y á la tierra. No es la preparación al Mesías y Redentor; no es el Verbo Mesías lo que constituye la nota esencial distintiva; es más bien la manifestación del Verbo en otro estado, es la *encarnación*. La aparición en la carne es el estado accesorio, no el estado primero, porque hubo una preexistencia en la forma de Dios, en Dios (*Rom.*, VIII, 3. *Gál.*, IV, 4. II *Cor.*, VIII, 9), y el ingreso en el cielo siguió á la glorificación de la naturaleza humana. Con la resurrección se hizo Cristo un ser celestial; pero este Cristo, al que únicamente Pablo quiere conocer [2] (si así quiere explicarse el II *Cor.*, V, 16, y no se prefiere ver en él indicada la deferencia entre la concepción judía y la cristiana del Mesías), no es en modo alguno un hombre sublimado, sino el Hijo de Dios, el Señor, un ser del cielo. El Resucitado es en verdad para él un hombre en el sentido de un mundo superior, ultraterreno (I *Cor.*, XV, 45-49), pero es algo más que esto. Con lo cual están de acuerdo los primeros Apóstoles, cuando, según el *Salm.* CIX, 1, citan el sentado á la diestra del Padre como demostración del «Señor y Cristo» (*Hechos*, II, 36. *Mat.*, XXII, 44).

El Apóstol no sacó de la fe popular, ni de la aparición de Cristo, el *dogma de la preexistencia*, sino que es el fundamento entero de su fe, de su demostración. En parte alguna se hallan huellas de contradicción! «En el tiempo en que la tradición de los primeros Apóstoles respecto á Jesús estaba representada aún por una serie de testigos oculares, el apóstol Pablo expuso una doctrina sobre la persona de Jesús según la cual era éste el restaurador del género humano venido del cielo, el hijo de Dios, del cual

(1) *Salm.* CIX (CX), 2-3; Langen, *Judentum*, 396; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, II, ³ 528 y sigs.

(2) Weizsäcker, *Apost. Zeital.*, 118 y sigs.; Loofs, *Realenzykl.*, IV, ² 24; Hügel, *Du Christ. éternel*, 20. Por lo contrario, Aberle, *Einleitung*, 326; Riehm, *Bibl. Handw.*, I, 708; Mohnhaupt, *Histor. Entwicklung und dogmat. Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi*, «*Jahrb. f. prot. Theol.*, 1888, 161 y sigs.

se sirvió el Padre como órgano suyo, tanto en la creación del mundo, como ahora en la redención. No hallamos rastro alguno de que en las primitivas comunidades apostólicas hubiera hallado, por razón de esto, contradicción alguna entre ellas por la singularidad de la doctrina [1].» La *primera Epístola de Pedro* muestra, aun en la forma externa, su concordancia con esto [2]. Luego nos es preciso admitir que esta fué la fe de las primitivas Iglesias, que es la doctrina de Jesús mismo. La fe ha tenido desde el principio su centro de gravedad en la persona y en las obras de Cristo. Señor, Cristo é Hijo de Dios, son conceptos idénticos (*Hechos*, II, 36; IX, 20, 22). Por este motivo, es casi cómica la pretensión de la crítica moderna de querer reconstruir el retrato puramente histórico de Cristo, mientras se ve obligada á confesar que Pablo y los tiempos siguientes, tan cercanos á Cristo, conocieron otro tipo, un tipo divino.

10. El Evangelio de Juan.—Menos puede sorprendernos el desarrollo que la doctrina de la persona de Jesús ha experimentado en el *Evangelio de Juan*. Así como la concepción paulina se apoya en la doctrina de Jesús, y se encuentra substancialmente en las grandes Epístolas, aunque allí se considera más el Salvador que el Creador, y en las Epístolas á los Efesios, á los Colasenses y á los Hebreos se desarrolla con más amplitud, así en el cuarto Evangelio poseemos, en conformidad con las circunstancias, *la doctrina completa de la persona de Jesús como centro de la fe cristiana* (VI, 47; IX, 35, 38; XIV, 12). Sin embargo de ello, Juan vuelve al Cristo histórico más que Pablo, quien prefiere tratar del Cristo glorificado. En vez de perderse en ideales especulaciones respecto del Verbo, despliega ante los lectores la vida

(1) Weizsäcker, *Neue Untersuchungen*, 222; Kähler, *Dogmat. Zeitfragen*, II, 328 y sigs. Lo mismo afirma Merklen contra Loisy, diciendo que San Pablo introdujo en la fe cristiana el dogma de la muerte expiatoria, y explicando *Marc.*, X, 43; XIV, 24; *Luc.*, XXII, 19-20, como interpolaciones paulinas. *Rev. August.*, 1904, 23. Asimismo Lagrange, Bricout y otros.

(2) I, 11, 20, 23; II, 1 y sigs. V. II *Ped.*, III, 18.

real del Mesías llena de evidencia y movimiento. La fe en Cristo, en el Hijo de Dios, es el fin principal del Evangelio. El principio: «Yo soy el Hijo de Dios» está aquí expresamente anunciado por Jesús (X, 36). Luego si Juan enseña incondicionalmente la divinidad de Jesús, toma esta enseñanza de sí mismo, de su fe, del tesoro de sus recuerdos. Pero que enseña esta divinidad, nadie lo niega en serio, antes bien la crítica confiesa que la controversia sobre el Evangelio de Juan, es controversia respecto á la divinidad de Cristo. El prólogo y la conclusión lo prueban satisfactoriamente. San Agustín dice: «Como nosotros solíamos oir del santo anciano Simpliciano, que gobernó después como obispo la Iglesia de Milán, decía un platónico que el principio del Evangelio de Juan debiera escribirse con letras de oro y colocarlo en el sitio de honor en todas las Iglesias [1].»

Es conveniente fijar la atención por lo menos en algunos pasajes en que Jesús mismo se atribuye la *preexistencia*. Ya Cirilo de Jerusalén resume estos tres pasajes: «En verdad, en verdad os digo que antes que Abraham fuese, soy yo» (VIII, 58). «Ahora, pues, Padre, glorifícame tú en ti mismo, con aquella gloria que tuve en ti, antes que fuese el mundo» (XVII, 5). «Padre, quiero que aquellos que tú me diste, estén conmigo en donde yo estoy, para que vean mi gloria, que tú me diste, porque me amaste antes de la creación del mundo» (XVII, 24) [2]. Modernamente se ha tratado de atenuar ó de eliminar estos pasajes, para poder anotarlos sencillamente en la cuenta del Evangelista; pero no sólo no aparece ninguna razón exterior para ello, sino que están estrechamente enlazados con todo el contexto del Evangelio. Fácilmente podemos comprobar en todas partes esta unión del problema cristológico con el teológico. Si «á pesar de los enérgicos pasajes relativos á la preexistencia, en ninguna parte se supone en Cristo

(1) *De civ. Dei*, 20, 29.
(2) V. I *Juan*, II, 28; III, 1; V, 20; Belser, *Das Evang. des hl. Johann.*, 1905, 32 y sigs.

una división entre πνεῦμα (λόγος) y σάρξ, sino que siempre es la personalidad entera la que obra [1],» esto es comprensible si se admite el principio de la encarnación. Aunque Juan presupone la distinción entre Padre é Hijo, insiste, no obstante esto, en el monoteísmo (XVII, 3), y mientras proclama la divinidad de Jesús, le llama hombre; está muy lejos de todo docetismo. Esta clara concepción sintética de lo divino y de lo humano en Cristo, se explica sólo por la calidad de testigo ocular del Evangelista.

En las *pláticas*, y especialmente en la despedida, se manifiesta clarísimo el concepto de la unión entre Padre é Hijo, por una parte, y entre ambos y el Espíritn Santo, por otra. Como tema general puede designarse enteramente el X, 30: «Yo y el Padre somos una cosa [2].» A esto no se opone el que Jesús invoque repetidas veces al Padre, que á él le envió, y que también es Padre y Dios de los discípulos (XX, 17). Este hecho lo explica ya San Crisóstomo perfectamente por la consideración que se tenía á los prejuicios de los judíos. Para conducir á éstos poco á poco desde el rígido monoteísmo á la fe en varias personas de la divinidad, partía Jesús siempre del Padre conocido de todos, y ponía en primer término su carácter mesiánico. Quien quiera seguir de cerca esta forma de expresión premeditada, hallará que el punto de partida ha de buscarse en la relación mesiánica; pero el proceso del discurso conduce á la consunstancialidad con el Padre. Los judíos quisieron varias veces lapidar á Jesús, porque se igualaba á Dios (V, 16; V, 18; VIII, 59; X, 32 y sigs.). Cuando Jesús opone el *Salm.* LXXXI, 6: «¡Dioses sois!,» no entiende hacer una equiparación, porque al punto se remite á su santificación y á su misión en el mundo. Los numerosos pasajes del *Apocalipsis* podrían servir aquí de más amplio apéndice (V, 13).

---

(1) Harnack, *Dogmengesch*, I, ² 717, n. 1; Loofs, *Realenzykl.*, IV, ³ 29 y sigs. Tert., *Adv. Prax.*, 17.

(2) Paralelos á esto y á *Rom.*, VIII, 14, cit. por Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903, 68, 152, 155.

11. Un texto «subordinaciánico».—Un solo pasaje del Evangelio de Juan podría citarse, con cierta apariencia de razón, contra nuestras precedentes afirmaciones, el XIV, 28: «Porque el Padre es mayor que yo.» Este y algunos pasajes de los sinópticos y de las Epístolas [1], estamparon, en parte, su sello en la Teología prenicena, fueron mal aplicados por los arrianos en pro de su *subordinacianismo*, y se adaptan también hoy por los exégetas protestantes para el mismo fin, y aun para demostrar que Jesús no fué infalible [2]. Los Padres prenicenos trataron frecuentemente de explicarlos por la eterna relación entre Padre é Hijo, entre la fuente de la divinidad y su producto, entre la divinidad entera y la parte, entre la eterna verdad y las palabras eternas; pero después de las polémicas arrianas y poco á poco, llegó á ser costumbre el explicar estos pasajes por la doble naturaleza de Cristo. La análoga forma de expresión según la propiedad de la naturaleza humana, y el referirse al fin de la revelación por el Logos, nos hacen comprender por qué el Hijo se representa á veces menor que el Padre, y otras, en lo referente á la economía de la salvación, no sabe como lo sabe el Padre, y en todo se subordina al Padre. Cierto que este *yo*, que siente, que ruega, que obra, que lucha, que padece, es seguramente un hombre, y en este sentido se une con los demás hombres en relación con Dios; pero si fuera simplemente un hombre, no hubiera podido en manera alguna compararse con el Padre. Debe, pues, haber sido Hijo en el «significado más profundo de la palabra.»

«Lo que del Señor se ha dicho de humilde, proviene de su pobreza, para que fuésemos ricos en él, no para que injuriemos al Hijo de Dios. Por eso se hizo hombre el

(1) *Marc.*, X, 18; XIII, 32; *Hechos*, II, 35; *Rom.*, I, 3; *Hebr.*, I, 4; III, 2.
(2) Meinhold, *Jesus und das A. T.*, 1896, 20 y sigs.; Harnack, *Wessen*, 82; Böhme, *Ist der Glaube an die Gottheit Christi grundlegend für das Christentum?*, 1903; Schmiedel, *Die Hauptprobl. der Leben Jesu-Forschung*, 1902, 13. Por lo contrario, Margreth, *Das Gebetsleben Jesu Christi, des Sohnes Gottes*, 1902, 113 y sigs.

Hijo de Dios, para que los hijos del hombre, los hijos de Adán, fueran hijos de Dios, pues el que nació del Padre en los cielos de una manera incomprensible, inexplicable y eterna, nació en el tiempo de María, de la Santísima Virgen, para que los antes nacidos abajo, renacieran arriba, es decir, en Dios. Así recibió en la tierra una madre el que tiene el Padre en los cielos. Se llama el Hijo del hombre, para que nosotros, hombres, llamemos Padre á Dios. Ahora bien, así como nosotros, siervos de Dios, somos hechos hijos de Dios, así también se ha hecho el Señor siervo del hijo del siervo, del hijo de Adán, para que los hijos mortales de Adán fueran hijos de Dios.» Con estas bellas palabras resume San Atanasio su espléndido comentario sobre los pasajes subordinacianos (1), y muestra la razón y fin de esta unión maravillosa de la sublimidad divina con la bajeza humana, de la infinita sabiduría de Dios con la ignorancia del hombre. Estas expresiones fueron, pues, ocasionadas por la consideración de la naturaleza humana y de lo que convenía revelar á los hombres.

12. La oración á Jesús.—La *oración* dirigida á Dios se aprecia, en general, como reconocimiento de la majestad y omnipotencia divinas. La oración de los creyentes al Cristo ensalzado á la diestra del Padre, es, pues, también una prueba de su fe en la divinidad de Cristo. Ya el Apóstol Pablo ruega á Cristo (II *Cor.*, XII, 8, 9) y designa la invocación de su nombre como costumbre cristiana (I *Cor.*, I, 2. *Rom.*, X, 12). Lo mismo enseñan los Hechos de los Apóstoles (IX, 14, 21; XXII, 16), y hablan de la oración de Esteban (VII, 59). El Apocalipsis nos habla de esta adoración como de uso universal (V, 13; XXII, 17, 20) y el Evangelio de Juan presupone la oración á Jesús (XIV, 13, 14 y sig.; véase V, 13 (2)). En la época posterior

---

(1) Möhler, *Athanasius*, I, 295. V. Langen, *Die Kirchenväter über das N. T.*, 1874, 28 y sig.; Kuhn, *Trinitätslehre*, 62 y sigs.; Agust., *In Ioann. tr.*, 36, 2.

(2) Zahn, *Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel*, 1885; *Skizzen aus*

á los Apóstoles se siguieron fielmente estas instrucciones, como lo prueba la carta de Plinio á Trajano. La crítica histórica tampoco podrá desfigurar esto.

El amor á Cristo, Redentor y Salvador, mediador entre el Padre que está en los cielos y los hombres, Hombre-Dios, que todas las cosas ve en sí, inflamó á los Apóstoles, los colmó de ardiente anhelo por la morada eterna, y animó y fortaleció al mundo cristiano en la sucesión de los siglos. Si los hechos históricos no fuesen realmente de importancia decisiva para la fe en la divinidad de Jesús, como lo son en realidad, esta experiencia interna y esta eficacia externa deberían quitar toda sombra de duda. No es, pues, como sostiene Schopenhauer, una desventaja del Cristianismo frente á las demás religiones el ser una religión histórica, sino un privilegio singular de ella; porque el gran drama de la historia universal que se representó en el Gólgota, es la razón más profunda y el consuelo más sublime de la vida y del dolor cristiano. «Sólo sabemos de él (Cristo) que aquellos que con él comieron y bebieron, no solamente lo consideraron como á su Maestro, sino que lo veneraron como príncipe de la vida, como Redentor y Juez del mundo, como fuerza vital de su existencia, y que muy pronto se les unió una multitud de judíos y paganos, de sabios é ignorantes, para obtener gracia tras gracia de la plenitud de este hombre único. Este hecho, tan patente como la luz del día, es único en la historia, y exige que el *factum* de la persona, que le sirva de base, sea respetado como único algo absolutamente singular (1).»

dem Leben der alten Kirche, 1894, 1 y sigs.; Loofs, *Realenzykl.*, IV, [3] 21 y sigs.; Stentrup, *De Verbo inc.*, I, 1887, 72 y sigs.

(1) Harnack, *Das Christentum und die Geschichte*, 1896, 10.

CAPITULO XXV

Doctrina y obra de Cristo

1. Necesidad de una demostración.—2. Jesús prueba sus afirmaciones con milagros.—3. Profecías. Los Apóstoles y los Evangelistas imitan este ejemplo de Jesús.—4 El protoevangelio. El desenvolvimiento de la profecía mesiánica. Linaje de Abraham, tribu de Judá, casa de David. Hijo de David é Hijo de Dios. La restauración espiritual y moral por el Mesías. Dominación eterna del Mesías. La interpretación de las profecías entre los rabinos.—5. Las profecías del Mesías paciente. Nacimiento virginal. El siervo de Dios. Nacimiento en Belén. Entrada en Jerusalén, la traición.—6. Las esperanzas mesiánicas de los judíos de entonces. Josefo, Filón, Targumim. Noticias paganas sobre una nueva dominación que ha de venir de Oriente. Tácito, Suetonio, Virgilio, la Sibila erisetea. La plenitud de los tiempos.—7. La Sagrada Escritura y los Padres sobre la posterior venida del Mesías. Preparación entre los paganos, negativa y positiva. La ley de la evolución en la economía de la salvación. La predestinación.—8. Los teólogos de la Edad Media. Santo Tomás. Los modernos apologistas.—9. El bien como el mal debía haber alcanzado la cumbre del desarrollo natural. La fuerza retroactiva del sacrificio en la cruz.—10. De la preparación hacia Cristo se sigue el carácter divino de Cristo.—11. Los discípulos pasan de la fe general mesiánica á la fe en este Mesías y en el Hijo de Dios.—12. Algunos pasajes del Antiguo Testamento muestran al Mesías como Hijo de Dios, sumo sacerdote y rey.—13. Tampoco esto era desconocido de los judíos.—14. Los rabinos debían confirmar la venida del Mesías como Hijo de Dios por la interpretación del Antiguo Testamento.—15. La profecía del Señor respecto á la destrucción de Jerusalén.—16. Los milagros son una demostración en favor del Mesías y del Hijo de Dios, pero en unión con la doctrina de Jesús.—17. Importancia de los milagros en los Evangelios sinópticos.—18. En el cuarto Evangelio.—19. Particulares categorías de los milagros. Las curaciones.—20. Los milagros en la naturaleza inanimada.—21. Explicación racionalista de ellos.—22. Deben pertenecer á un grado posterior.—23. Los milagros que fueron obrados en Jesucristo y para él.—24. La crítica y la divinidad de Jesús.

1. Necesidad de una demostración.—Las afirmaciones de Jesús sobre sí mismo y las de sus discípulos sobre él no dejan duda alguna respecto á que Jesús se manifestó como el unigénito Hijo de Dios eterno, y que sus discípulos creyeron en él. Pero estos testimonios únicamente tienen eficacia persuasiva para el que ya cree en Cristo.

Pero quien no cree todavía, ó, creyendo, sigue un camino falso, necesita otras pruebas, ya para lograr una fe racional, ya para confirmar racionalmente su fe. Orígenes resume de esta manera los argumentos que prueban que Jesús es Dios: Las comunidades de personas á quienes trajo salud; las profecías relativas á él; las curaciones realizadas en su nombre; el conocimiento de sus sabias doctrinas; el carácter de los misterios, el cual descubren los que, no satisfechos con la sencilla fe, procuran investigar el sentido de las Escrituras (1).

Por lo contrario, opina Kant que es perfectamente racional que nosotros creamos en el modelo del género humano, en el Hijo de Dios, único que podía satisfacer á todos; nosotros creemos en él como en *nuestro* modelo, como en nuestro ideal moral. El conflicto entre la razón teórica y la práctica nace sólo cuando la fe deja de ser racional y se atestigua históricamente; esto es, cuando se convierte en fe en la manifestación empírica é histórica del Hijo de Dios, en la encarnación de Dios en este determinado individuo. Pero el Hijo de Dios no es objeto de la experiencia externa, y aunque también aparezca en ella y en el mundo de los sentidos, no es, sin embargo de esto, cognoscible por medio de ellos. Es conocido como Hijo de Dios sólo mediante la perfecta correspondencia de la humanidad en nosotros: sólo el espíritu en nosotros da testimonio de él (2).

Pero el espíritu en nosotros sólo puede dar testimonio de él, cuando ya lo conoce, cuando, por la experiencia y por las noticias históricas, ha aprendido la imagen del Hijo de Dios, según el cual él mismo ha sido creado. El testimonio interno tampoco hace superfluo al externo, porque aquél sin éste no puede existir; y aun cuando ambos estu-

(1) *C. Cels.*, 3, 33.

(2) K. Fischer, *Geschichte der neuren Philosophie*, IV, 340 y sigs.; Kügelgen, *Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Kompendium der Kantschen Theologie*, 1896. V., por lo contrario, H. Schmidt, *Neue Jarhb. f. deutsche Theol.*, 1893, 529y sigs.; Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, ² 1898, 300 y sigs.

viesen unidos, sería preciso que el espíritu de cada uno se vanagloriase mucho de sí mismo si quisiera descubrir allí solamente su propio ejemplar. Mas precisamente el tipo histórico del Hijo de Dios es el que debe preservarnos de tal presunción; y puesto que el espíritu humano es por sí incapaz de concebirlo, ha de reconocer en él algo más alto, un verdadero Hijo de Dios. La fe no se convierte en superflua por este motivo; la gracia permanece necesaria, pero se dan motivos para la fe. No puede separarse la «fe divina» en Cristo de la «fe humana» cuando se investiga quién es y qué cosa es. La vida interior no basta.

Tampoco es posible distinguir entre la teología de los Apóstoles y la *religión de Jesús*, pues nosotros la conocemos según la entendieron y testificaron los Apóstoles. Es arbitrario separar de la vida de Jesús, como interpolación posterior, todo lo que trasciende á humano, pintando á Jesús como un entusiasta impregnado del espíritu y del sentimiento del judaísmo posterior; así, mientras por una parte se proclama el Evangelio de Jesús como la verdad legítima y eterna, por otra, no se acepta su moral sino á beneficio de inventario, como producto del fanatismo. «De como cambian los tiempos, es notable ejemplo esta desestimación de Jesús, que las generaciones del pasado ni siquiera habrían querido discutir, pero hoy se afirma como lo único verdaderamente histórico, aun por parte de muchos teólogos (1).»

2. Jesús demuestra sus afirmaciones con milagros.—«¿Pues qué milagros haces tú, para que lo veamos y te creamos? ¿Qué obras tú? Nuestros padres comieron el maná en el desierto, como está escrito: Pan del cielo les dió á comer.» Tales preguntas dirigieron los judíos al Señor cuando le hallaron al otro lado del mar de Cafarnaúm, llenos todavía de estupor por el milagro de la multiplicación de los panes (*Juan*, VI, 30 y sig.) Jesús accede á sus deseos, señalándoles un don más alto, el *pan de la fe* en el

(1) Heinrich, *Realenzyk.*, XI, [3] 138.

Hijo de Dios venido del cielo, el *pan de la vida* en la sagrada Eucaristía. El que come su carne y bebe su sangre, tendrá vida eterna. La *doctrina* que él trajo del cielo, es una doctrina celestial, que tiene su confirmación en sí misma. «Mi doctrina no es mía, sino de aquél que me ha enviado. El que quisiere hacer su voluntad, conocerá de la doctrina si es de Dios ó si yo hablo de mí mismo» (VII, 16 y sig.)

El Padre mismo confirma esta doctrina con las *obras*. Cuando los judíos quisieron lapidar á Jesús, porque siendo un hombre se hacía Dios, les contestó Jesús: «¿No está escrito en vuestra ley: dioses sois? Pues si llamó dioses á aquellos á quienes vino la palabra de Dios, y la Escritura no puede faltar, á mí, que el Padre santificó y envió al mundo, decís: «tú blasfemas» porque he dicho: yo soy Hijo de Dios? Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. Mas si las hago, aunque á mí no me queráis creer, creed á las obras, para que conozcáis y creáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (X, 34 38) «Pero yo tengo mayor testimonio que Juan, porque las obras que el Padre me dió que cumpliese, estas mismas obras que yo hago dan testimonio de mí, que el Padre me ha enviado» (V, 36).

Pero sin duda los judíos no se dejaban convertir. Al contrario, quisieron prenderlo y apedrearlo (X, 39). El escándalo mayor estaba en que se *equiparase á Dios*. La creencia en su divinidad, en su esencia igual á la del Padre, parecía á los judíos una blasfemia. Las obras del Padre no mostraban á Jesús como simple enviado de Dios, sino como el *Hijo verdadero de Dios*, como *Dios* mismo. A la luz de este concepto especial, han de considerarse aquí los *milagros*, de los cuales ya hemos hablado antes en cuanto á criterios de la revelación.

Verdad es que aun exégetas ortodoxos desaconsejan en la Apologética este método, porque en ninguna parte de las predicaciones apostólicas, dicen, se ha demostrado la divinidad de Cristo con milagros; ni con su nacimiento

maravilloso, ni con sus prodigios, ni con su resurrección (1); pero el Apóstol Pablo funda, no obstante esto, su predicación y su fe en la realidad de la resurrección de Jesús (I *Cor.*, XV, 14), y el Apóstol Pedro invoca la resurrección y la transfiguración en la montaña. La virtud taumaturga propia de los Apóstoles hace innecesario el acudir á los milagros de Cristo.

3. Profecías. Los Apóstoles y los Evangelistas imitan este ejemplo de Jesús.—Pero Jesús cita también en su apoyo el Antiguo Testamento, en el cual el Padre ha preanunciado todas las cosas; y demuestra frecuentemente el cumplimiento de las profecías en su persona. A los pasajes de Isaías leídos en la sinagoga, observa él terminantemente: «Hoy se ha cumplido esta escritura en vuestras orejas» (*Luc.*, IV, 21). A los discípulos de Juan, los remite con tanta precisión á Isaías sobre sus milagros (*Mat.*, XI, 5), que no es posible desconocer una ponderación premeditada de las profecías cumplidas. A los fariseos les evoca Jesús el recuerdo del *Salmo* CXVII (CXVIII), 22, aludiendo á la piedra que desecharon los que edificaban y que se convirtió en la fundamental del ángulo. «Por el Señor fué esto hecho, y es cosa maravillosa en nuestros ojos» (*Mat.*, XXI, 42). El *Salmo* CIX (CX), 1: «El Señor habló á mi Señor, siéntate á mi derecha hasta que ponga á tus enemigos bajo tus pies,» significa para Jesús la esencia superior y sobrenatural del Mesías (XXII, 44 (2)). Jesús da á los discípulos en Emaús un juicio que lo resume todo: «¡Oh necios y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! ¿Pues qué, no fué menester que Cristo padeciese estas cosas para entrar en su gloria? Y comenzando desde Moisés y de todos los profetas, se lo declaraba en todas las escrituras que hablan de él» (*Luc.*, XXIV, 25-27). Y á los Once les decía el Resucitado: «Estas son

---

(1) Weiss, *Leben Jesu*, I, 13.

(2) V. *Mat.*, XIII, 14; XVII, 11 y sig.; XXVI, 31; *Luc.*, XXII, 37; *Juan*, III, 14; V, 39, 45 y sig.; VI, 32; VII, 38; XIII, 18; Werner, *Geschichte der apol. und polem. Literatur*, I, 6 y sig.

las palabras que os hablé estando aún con vosotros, que era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos. Entonces les abrió el sentido para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: Así está escrito, que Cristo padeciese y resucitara al tercer día de entre los muertos, y que se predicase en su nombre penitencia y remisión de pecados á todas las naciones empezando por Jerusalén» (XXIV, 44-47).

Los Apóstoles y los Evangelistas obraron, pues, totalmente según el sentido y las enseñanzas de Jesús, cuando trataban de explicar todos los sucesos más importantes de la vida del Salvador, según las Escrituras (I *Ped.*, I, 10 y sigs.) Ora partan en su predicación inmediatamente de la vida de Jesús (*Hechos*, X, 34) ora de la Ley y los Profetas (II, 14; XIII, 15), en todo caso, la prueba de las profecías constituía siempre el tema esencial de la predicación apostólica. Aunque en la reproducción de las aplicaciones proféticas no siguen siempre una exactitud rigurosa, el pensamiento fundamental dominante en los cuatro Evangelios queda inalterable. Quizás puedan criticarse los detalles, pero el todo está en conexión inseparable con la *persona del Mesías*, del *Hijo de Dios*. Es preciso que se cumplan las Escrituras (*Mat.*, XXVI, 53 y sig.) Precisamente la aparente necesidad, que, considerada á otra luz, es la más alta libertad, se convierte en prueba de la persona de Jesús. Indigna parecería la sumisión de Jesús, si no fuera la voluntad de su Padre, á quien él se somete, si no fuera el *Espíritu de Dios*, el *Espíritu de Cristo*, el que habló en el Antiguo Testamento. En este caso son más aplicables las palabras: La verdad os hará libres. Cristo fué ministro de la circuncisión por la verdad de Dios, para confirmar las promesas hechas á los padres (*Rom.*, XV, 8). Y esta grandiosa concatenación, esta relación de toda la Revelación con el que debía venir, demuestra ya por sí misma que éste es más que Juan y que los Profetas. Jesús es indudablemene el Hijo de Dios, porque es el Mesías, pero el Mesías es también el Hijo de Dios enviado por el Padre.

Es falso que todavía antes de que sobre el tronco de la religión cristiana refloreciese el mesianismo, y, en verdad, fuera de toda influencia no judía, se hubiese desarrollado una cristología anticipada (1). Solamente es cierto que la cristología no se formó de las profecías, pero las demostraciones más poderosas se tomaron de ellas. Tampoco la apocalíptica judía puede entenderse sin el supuesto del tipo profético del Mesías. Ya para los primeros cristianos salidos del judaísmo, el objeto más importante de estudio consistía en emplear el Antiguo Testamento para demostrar la mesianidad de Jesús de Nazaret y para refutar las objeciones. También los pagano-cristianos tomaron del Antiguo Testamento las demostraciones formales (2).

4. El protoevangelio. El desenvolvimiento de la profecía mesiánica. Linaje de Abraham, tribu de Judá, casa de David. Hijo de David é Hijo de Dios. La restauración espiritual y moral por el Mesías. Dominación eterna del Mesías. La interpretación de las profecías entre los rabinos.—Entrando, pues, en los *detalles* (3), y siguiendo el progresivo desarrollo de la Revelación, empecemos por el *Protoevangelio*. Dios promete al hombre caído un redentor del linaje de mujer, el cual quebrantará la cabeza de la serpiente (*Gén.*, III, 15), pero dejando todavía indeciso si el linaje ha de tomarse en sentido colectivo ó personal. Como quiera que sea, resulta ya de esto que por él será destruído el poder del demonio y de la culpa. Pero esta profecía general, que sólo tiene por fin el restablecimiento del estado primitivo, debía tomar una forma más especificada, cuando Jahvé se escogió su pueblo. Luego de

---

(1) Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, 77; H. Schmidt, *Bildung u. Gestalt des messian. Bewusstseins Jesu*, «*Stud. u Krit.*», 1889, 423 y sigs.; Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 2 1903; *Autour d'un petit livre*, 1903.

(2) Harnack, *Die altercatio Simonis Judaei et Theophili christiani nebst untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, 1883.

(3) Véase arriba pág. 153. Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, 2 1340 y sigs. Acerca de las tentativas hechas para demostrar ciertos influjos babilónicos sobre la fe mesiánica de los judíos y sobre la vida de Jesús, v. Zimmern, *Keilinschriften u. Bibel*, 1903, 39 y sigs.; Gunkel, *Zum religionsgeschichl. Verständniss des N. T.*, 1903.

éste debía provenir el Esperado, con él debía dominar y juzgar á los paganos. El Redentor nacerá del *linaje de Abraham* (1), de la *tribu de Judá* (*Gén.*, XLIX, 10. *Núm.* XXIV, 17). Con el reino judío se da también al Mesías el *título de rey*. Saldrá de la *casa de David* (2). «Juró el Señor verdad á David, y no dejará de cumplirla: Del fruto de tu vientre pondré sobre tu trono» (*Salm.* CXXXI, 11). Este rey de la casa de David, no sólo restablecerá el antiguo esplendor del reino y someterá á las naciones (3), sino que extenderá la paz de Dios sobre toda la tierra y asegurará la victoria y la dicha á los buenos. El es el rey, el ungido, el Mesías, como desde Samuel es llamado el Mesías prometido (4). En tanto que con el linaje de mujer y de Abraham podría entenderse también un hombre privilegiado de la gracia, resalta más y más desde ahora *la parte divina* en la idea del Mesías. Si el pueblo de Israel entró en relación filial con Jahvé mediante la Alianza (*Ex.*, I,V 22. *Deut.*, XXXII, 6), esta relación se vivifica de nuevo por medio del rey elegido de Dios (II *Salm.*, VII, 14). Pero el ungido del Señor se hizo el prototipo del ungido de Dios, del Hijo de Dios en la tierra.

El Mesías es á la vez *Hijo de Dios* é *Hijo de David*. Por David, único profeta entre los reyes (I *Reyes*, XXIII, 2), se profetizó primeramente el gran misterio. *El Mesías está atestiguado por Dios desde la eternidad* (*Salm.* II), sentado como Señor á la diestra del Padre (*Salm.* CIX), y es sacerdote según el orden de *Melquisedech*. El es el *Verbo divino ayudador* y *salvador* (*Salm.* XVII, CVI) (5). «Y saldrá una vara de la raíz de Jessé y de su raíz subirá una flor. Y el espíritu del Señor reposará sobre él; es-

(1) *Gén.*, XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14.

(2) II *Sam.*, VII, 11 y sigs.; XXIII, 5; *Salm.* LXXXVIII (LXXXIX), 30 y sigs.; XVII (XVIII).

(3) *Salm.* II, 1 y sigs.; XLIV, 4; CIX, 1 y sigs.; *Mat.*, XXII, 44.

(4) I *Sam.*, II, 10 etc.

(5) V. Friedlieb, *Leben Jesu*, 66 y sig.; *Salm.* XXIV, 19 (*Juan*, XV, 25); XXX, 6 (*Luc.*, XXIII, 46); XL, 10 (*Juan*, XIII, 18; *Hechos*, I, 16); XLVIII, 5; LXXXVII, 2 (*Mat.*, XIII, 35).

píritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y le llenará el espíritu de temor de Dios. En aquel día la raíz de Jessé, que está puesta por bandera de los pueblos, será invocada por las naciones y será glorioso su sepulcro» (*Is.*, XI, 1-5, 10). «Mirad que viene el tiempo, dice el Señor, y que levantaré para un pimpollo justo; un rey reinará, que será sabio y hará el juicio y la justicia en la tierra. En aquellos días se salvará Judá é Israel habitará segura, y este es el nombre que le llamarán, el Señor nuestro Justo» (*Jer.*, XXIII, 5, 6; XXX, 8, 9; XXXIII, 15). «Y mi siervo David será rey sobre ellos, y uno solo será el pastor de todos ellos» (*Eze.*, XXIV, 23; XXXVII, 24). «Y me apiadaré de la casa de Judá, y los salvaré en el Señor, su Dios» (*Os.*, I, 7). «Y tú, Belén Efrata, pequeña eres entre los millares de Judá, de ti me saldrá el que sea dominador de Israel, y la salida de él desde el principio, desde la eternidad» (*Miqu.*, V, 2). Aun el sitio en que había de nacer, quiere Jahvé indicarlo á su pueblo; pero después volverá el resto de sus hermanos y vivirá en paz. El hijo de David fundará un reino de paz y dominará sobre Israel unido.

Aunque con esto queda claramente demostrada la *índole ultraterrena del Mesías*, todavía resalta más en aquellas profecías que, al retrato tomado del período más espléndido del reino, á la interpretación exterior y material, contraponen la índole espiritual y moral del nuevo Mesías y de su reinado. Desde David se hace resaltar cada vez con más claridad la sublime naturaleza divina del Mesías (1). Fundará un *nuevo reinado*, pactará una *alianza nueva* con su pueblo (2), y dará una *nueva ley* (*Ez.*, XXXVI, 26). Con esto se manifestará como profeta al igual que Moisés (*Deut.*, XVIII, 15). El pueblo, que vivía en tinieblas, vió

(1) Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, ² 1347 y sigs.; Friedlieb, *Leben Jesu*, 70 y sigs.

(2) *Salm.* LXXI, CIX; *Miq.*, V, 1; *Dan.*, II, 32 y sigs.; *Mal.*, I, 18; *Jer.*, XXXI, 31 y sig.; *Ez.*, XI, 9 y sigs.

una *gran luz*; á los que moraban en la región de la sombras de muerte, les nació la luz. «Ha nacido un niño para nosotros, un hijo se nos ha dado, en cuyos hombros descansa el principado y se le ha puesto por nombres: Admirable, Consejero, Dios, Fuerte, Padre de lo porvenir, Príncipe de la paz. Se extenderá su dominio, y la paz no tendrá fin. Se sentará en el trono de David, para afianzarlo y consolidarlo en juicio y justicia desde ahora hasta la eternidad» (*Is.*, IX, 2, 6, 7) (1). Entonces habitará el lobo en el cordero y el pardo se echará con el cabrito, etc. (XI, 6 y y sigs.). Una nueva piedra angular hay en Sión (XXVIII, 16), un *siervo de Dios*, un escogido de Dios, que tuvo en Dios su complacencia (XLII, 1 y sigs.), el *Salvador* y *la justicia* (XLV, 8), la *luz de las naciones*, que lleva la salud á las extremidades de la tierra (XLIX, 6, 61, LXII, 11, 12).

«Y moveré todas las gentes, y vendrá el deseado de todas las gentes, y henchiré esta casa de gloria, dice el Señor de los ejércitos» (*Ag.*, II, 8). «Da loor y alégrate, hija de Sión, porque mira que yo vengo y moraré en medio de ti; dice el Señor. Y muchas gentes se acercarán al Señor en aquel día, y serán mi pueblo y moraré en medio de ti (2).» Aunque aquí habla Jahvé de su propia venida, ha de entenderse, en relación con las demás profecías, la venida del Mesías, porque Jahvé viene con su enviado; el Mesías es el Jahvé-Salvador. «Miraba yo en la visión de la noche y vi que venía como Hijo del hombre en las nubes del cielo, y llegó hasta el anciano de días, y presentáronle delante de él. Y dióle la potestad y la honra y el reino y todos los pueblos, tribus y lenguas le sirvieron. Su potestad es potestad eterna, que no será quitada, y su

(1) Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, [5] 131, n. 2: «Espera (Isaías), en tiempo de la guerra siro-efraimita, que el Mesías vendrá poco más ó menos después de una generación; por esto ha de hacer que nazca ya en el año de 754, á fin de que, como hombre, suba al trono.» El siervo de Dios sería Israel, el Deutero-Isaías es un grande anónimo (159 y sigs., 212).

(2) *Zac.*, II, 10 y sigs.; III, 8; IX, 9. V. *Os.*, II, 20 y sigs.; *Joel*, III, 1 y sigs.

reino un reino que no será destruído» (*Dn.*, VII, 13, 14, 25, 26). Aun el tiempo de la llegada anuncia Daniel con las por demás misteriosas 70 semanas de año (IX, 24-26). Aquí se emplea por primera vez el título de Mesías para el Redentor prometido.

Cuando en los días posteriores al destierro fué elegido caudillo Simón I el Asmoneo, se hizo á condición de que debía serlo «para siempre,» hasta que se levantase un profeta fiel (I *Marc.*, XIV, 41); lo que al mismo tiempo explica la frase «para siempre» de los santos escritores. Pero por mucho que aquí y en la tradición judía resalte el *carácter regio-terrenal del Mesías*, los rabinos no podían desconocer enteramente las claras profecías sobre el ser sobrehumano del Mesías. El Mesías no era esperado sólo como juez del mundo y destructor de los enemigos de Israel, sino también como juez sobre los impíos en Israel. Sólo un residuo será salvo en el reino de los cielos. El Mesías vendrá del cielo y establecerá un nuevo reino de justicia.

5. Las profecías del Mesías paciente. Nacimiento virginal. El siervo de Dios. Nacimiento en Belén. Entrada en Jerusalén, la traición.—Ya hemos hablado antes de las profecías de un *Mesías humilde que padece y muere*. Estas completan el retrato del Mesías, del Hijo del rey, del soberano, porque un Mesías que padece y muere sólo puede dominar en el *terreno espiritual*, sólo puede dominar si procede del cielo. El siervo de Dios es «ministro de salud como profeta, sacerdote y rey en *una* persona.» Por este motivo los judíos entendieron poco estas profecías, y todavía hoy niegan que haya sido profetizado un Mesías paciente. Ya Orígenes se ve precisado á observar al judío de Celso (quien en las profecías no veía más que el Hijo de Dios en Jerusalén como juez de los buenos y castigador de los malos, y por eso las adaptaba á muchos personajes), que son profecías de pasión, que solamente en Cristo han sido cumplidas. Otros sostienen que la idea del Mesías paciente no nace sino después de la des-

trucción de Jerusalén (1). Pero Isaías basta para asegurar por sí sólo la existencia de tal vaticinio.

La humildad empieza desde el nacimiento. Isaías nombró al niño en cuyos hombros reposa el principado. Y promete al rey Achaz una señal en nombre de Jahvé. «El Señor mismo os dará una señal: concebirá una Virgen y parirá un Hijo, y será llamado Emanuel. Manteca y miel comerá, para que aprenda á desechar lo malo y escoger lo bueno» (VII, 14 y sig.) Ni filosófica ni históricamente puede explicarse de manera pasable este texto, si no se reconoce la relación mesiánica. Porque la palabra hebrea (*almah*) usada para significar virgen, está demostrado que no es lo mismo que mujer joven, pero no tiene relación alguna con el matrimonio. Ahora bien, una joven que concibe y pare, tampoco podría ser objeto de una señal extraordinaria, según ya observa Tertuliano contra los marcionistas. Pero si la señal es «expresiva y evidente,» en gracia á su significado mesiánico, será necesario creer que constituye un signo para el israelita fiel, porque la espera mesiánica le da una prenda para el presente. Aun la sibila eritrea y la Egloga cuarta de Virgilio prueban que á los judíos de los tiempos que precedieron inmediatamente al Cristianismo, no les era desconocido el parto virginal del Mesías. Sólo en la lucha contra los cristianos negaron ellos esta explicación (2). Que el texto se refiera á un hijo de Achaz ó del Profeta mismo, es cosa que no resulta de indicio alguno, y no constituiría una señal. Personas ideales, que debían haber tenido ante sus ojos el espíritu del Profeta, sólo podían resolverse por el tipo del Mesías. El nacimiento en Belén fué predicho por Miqueas.

---

(1) Baldensperger, *Selbstbewusstsein*, 96, 122. V. Dalmann, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im 1. christl. Jahrhund.*, 1888; Smend, *Lehrbuch der alttestam. Religionsgesch.*, 1893, 222 y sigs., 260; Seeberg, *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung*, 1895, 365 y sigs.; Seep, *Leben Jesu*, V,[4] 454 y sigs.; Muth, *Die Heilstat Christi als Stellvertretende Genugtuung*, 1901, 117 y sigs.

(2) Just., *Dial.*, 71; Tert., *Adv. Marc.*, 3, 13; *Adv. Iud.*, 9; Hoonacker, *La prphétie relative à la naissance d'Immanuel*, «*Rev. bibl.*», 1904, 213 y sigs.; Lémann, *La Vierge et l'Immanuel*, 1904; Langen, *Judentum*, 420.

Pero la pasión y la muerte están delicadamente descritas en la segunda parte de Isaías (¿Deutero-Isaías?) (cap., LII, 53; LXII, 11. Véase *Salm.* XXI). Verdad es que esta profecía no está realizada en el Nuevo Testamento (*Mat.*, VIII, 17; *Hechos*, VIII, 32 y sig. I *Ped.*, I, 21 y sigs. *Juan*, I, 29), pero fué utilizada repetidísimas veces por los Padres. Zacarías (IX, 9), describe la entrada en Jerusalén: «Regocíjate mucho, hija de Sión; canta, hija de Jerusalén. Mira que tu rey viene á ti, justo y salvador: él vendrá pobre y sentado sobre una asna y sobre un pollino hijo de asna.» La traición por 30 dineros y el dolor del atormentado, del fiel ministro de Dios, del pastor justo de su pueblo, están predichos por el mismo Profeta (XI, 4 y sigs.; XIII, 6 y sigs.) Aquí sólo mencionaremos los *tipos*. Como tipos especiales de personas, se citan en el Nuevo Testamento: Adán, Noé, Melquisedech, Agar y Sara, Moisés, Josué, David y Salomón; de cosas: el cordero pascual, el maná, el agua de la peña, la serpiente de bronce, Sión y Jerusalén, el Tabernáculo y el Templo, el sacerdocio y el sacrificio [1].

6. Las esperanzas mesiánicas de los judíos de entonces. Josefo, Filón, Targumim. Noticias paganas sobre una nueva dominación que ha de venir de Oriente. Tácito, Suetonio, Virgilio, la Sibila eritrea. La plenitud de los tiempos.—Se ha tratado de negar el cumplimiento de estas profecías en Jesús, porque no se referían ni á una persona determinada ni á un reino espiritual y moral. Pero como *persona especial* se trata seguramente del Mesías en los profetas antiguos, en los profetas judíos, así como en Jeremías y Ezequiel, aunque después estuviese el Mesías cada vez más estrechamente unido con el pueblo de Israel, con la teocracia, y el siervo de Dios tuviese su tipo en el pueblo de Israel. Tampoco el judaísmo posterior desconoció la personalidad del Mesías, aunque los libros deuterocanónicos, á causa de su fin didáctico, tuviesen po-

(1) Tert., *l. c.*, 3, 17 y sigs.; Rose, *La Redemption messianique*, «*Rev. bibl.*», 1900, 489 y sigs.

cos motivos para recordarla. Sólo el judaísmo escéptico y alegorizante alejandrino resolvió la idea del Mesías en humo y neblina (1). Josefo, que supo torcer discretamente las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento (2), dice de sus contemporáneos: «Lo que más los excitó á la guerra, fué una profecía de doble sentido, que encontraron en las Escrituras, á saber, que en su tiempo uno de su país dominaría la tierra entera.» «Porque esto—opina el servil amigo de los romanos—lo habían considerado como algo que les era propio, y muchos sabios habíanse equivocado en la explicación; pero el oráculo aludía á la soberanía de Vespasiano, que fué nombrado César en Judea.» Verdaderamente es una burla magnífica de los judíos por boca judía, una confirmación de las palabras del Señor, de que los judíos no supieron entender las señales de los tiempos. Ellos rechazaron á su Mesías, porque no tenían otro rey sino el César (*Juan*, XIX, 15). Mas á pesar de todo, era entonces tan firme la fe en el Mesías, que estaban convencidos de que había de venir uno que los libraría del yugo romano. «Porque—prosigue Josefo—los hombres no pueden evitar su destino, aunque lo prevean. Por eso los unos explicaron las señales á su gusto, y los otros las apreciaron en nada, hasta que, después de la conquista de la ciudad natal y de su propia ruina, quedaron convencidos (3).»

Filón, con su *espiritualización de la idea del Mesías*, viene por lo menos á reconocer la creencia universal de su tiempo. Aunque representa la victoria de los judíos en el sentido platónico como un triunfo irresistible de la virtud sobre el mal, afirma que los judíos de la dispersión volverán á su patria por virtud de una manifestación del Logos, visible sólo á los salvos. La *sibila* es todavía más judía,

---

(1) Langen, *l. c.*, 391 y sigs.; Agust., *C. Faust.*, 13, 1; Scholz, *Theol. Rev.*, 1902, 307; Fullkrug, *Die Gottesknecht des Deuterojesaia*, 1899; Budde, *Die sog. Ebed-Jahve-Lieder*, 1900; Bousset, *Die Rel. des Judentums*, 299. Véanse también los comentarios de Delitzsch, Duhm, Knabenbauer, Schegg, etc.

(2) Rasgos pálidos son: *B.*, 1, 5; 9, 3; 3, 8, 9; 4, 6, 3; *Ant.*, 4, 6, 5; 10, 10, 4; 11, 7.

(3) *B.*, 1, 6, 5, 4; 3, 8, 9; 4, 6, 3; 6, 2, 1.

cuando en *Is.*, VII, 14, supone y espera de donde nace el sol un rey de gran magnificencia (*Is.*, XLI, 25); pero todavía está muy distante esta interpretación, de la interpretación carnal de los judíos de Palestina. De las esperanzas mesiánicas de los *samaritanos* (Taeb) de aquel tiempo, nos da conocimiento el cuarto Evangelio (IV, 25, 39, 42). En el Targumim es esperado Schiloh (*Gén.*, XLIX, 10), como Mesías y rey de la casa de David, mientras los textos relativos al Mesías paciente se interpretan como relativos al pueblo de Israel. El Mesías celebra juicio contra los paganos y salva á los judíos (1). «Apenas había en tiempo de Cristo una opinión más extendida entre los judíos que la de que entonces estaba á punto de realizarse la venida del Mesías.» Según la Gemara de Babilonia, nada existió durante 2000 años; entonces tenía la Thora 2000, y 2000 años estaban fijados para el Mesías. Pero de ellos transcurrió ya una parte á causa de los pecados del pueblo, y el tiempo de la venida del Mesías sería entonces; pero esto depende todavía de la «penitencia y las buenas obras» de los israelitas.

También los *paganos* conocían ya las esperanzas mesiánicas de los judíos. Según la crítica más moderna de las fuentes, para Tácito y Suetonio debía ser especialmente Josefo la fuente inmediata. Tácito se expresa sobre la guerra judía casi con las mismas palabras que Josefo: «Muchos estaban persuadidos de que se había robustecido el Oriente, y que algunos llegados de Judea se apoderarían del poder.» Esto, según él, aludía á Vespasiano y á Tito. Suetonio dice sobre el mismo asunto: «Por todo el Oriente se hallaba extendida la antigua y constante opinión de que, según los hados, alguien proveniente de Judea se apoderaría por aquel tiempo del supremo poder.» La cuarta égloga de Virgilio, referente al nacimiento del hijo del cónsul Polión,

(1) Langen, *Judentum*, 401 y sigs., 419, 428; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, ² 1375 y sigs.; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, I, ³ 505 y sigs., 522 y sigs.; *Realenzykl.*, XII, ³ 728 y sigs.; Bousset, *Die Rel. d. Judentums*, 199 y sigs., 209 y sigs.; Baldensperger; *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, ³ 1903.

no sale ciertamente de Roma, pero, si bien en la forma de poema retórico de natividad, anuncia la aparición de una nueva edad de oro á la manera del profeta Isaías. La Virgen vuelve, los reinos saturnales reaparecen, una nueva progenie baja del cielo. El niño recién nacido, con el cual cesa la edad de hierro y para todo el mundo empieza la de oro, está bajo la protección de los dioses. Esta égloga demuestra también que la *Sibila eritrea*, la cual elogia á la muchachuela «en que Dios habitará y á quien concede luz inmortal [1],» es anterior á la era cristiana. En una inscripción griega del Asia Menor, descubierta hace poco, proveniente de Priene, y compuesta entre los años 9 antes de Jesucristo y 14 después de Jesucristo, se celebra á Augusto como salvador del mundo [2].

Los Evangelios están, pues, en su derecho cuando nos describen como muy vivas *las esperanzas mesiánicas de los judíos* de aquel tiempo. Si bien los judíos combatieron al Mesías aparecido, dieron testimonio en favor de sus esperanzas. Las diferentes demandas de milagros, la pregunta al Bautista de si él era el Mesías y las varias opiniones del pueblo acerca del «Profeta,» demuestran cuán profundamente dominaban entonces las esperanzas mesiánicas [3]. Nada es históricamente más fiel que lo que el cuarto Evangelio dice respecto á las fluctuaciones de las opiniones sobre Cristo, y á descifrar las notas del verdadero Mesías. Se reconoce también un clarísimo indicio de la historicidad del cuarto Evangelio, en que se pone de relieve el título de

(1) Tac., *Hist.*, 5, 13; Suet., *Vesp.*, 4; Sibil., 3, 784 y sigs.; Stützle, *Die Sybillen u. Sybillinen*, 1904; Hefele, *Beiträge zur Kirchengesch.*, I, 1864, 9 y sigs.; Sabatier, *Note sur un vers de Virgile*, «*Études de crit. et d' hist.*» II, 1896, 139 y sigs.; Marx, *Neue Jahrb. f. klass. Altert.*, 1898, 105 y sigs.

(2) Publicada por Mommsen y Wilamowitz-Möllendorff en *Kais. Deutsch. Archäol. Institut (Athen. Abtlg.)* XXXIII, cuad. 3, 273 y sigs., sobre lo cual Harnack (*Christ. Welt.*, 1899, n. 51) observa que los Apóstoles (*Luc.*, *Evang. de San Juan*, *Apoc.*, *epístolas pastor.*) rechazaron formalmente este culto, pero luego lo aplicaron á Cristo (!). En los *Red. u. Aufsätze*, I, 1904, 301 y sigs., se reprodujo este opúsculo con el título siguiente: «Llegado el tiempo», y observa que esta inscripción para la historia del Cristianismo es de gran importancia, mucha más que la de la mayor parte de las inscripciones cristianas.

(3) *Luc.*, II, 38; III, 15; *Mat.*, XI, 3; *Marc.*, XV, 43; *Juan*, I, 19 y sigs.

rey [1]. Los judíos esperaban una manifestación grandiosa del Mesías para el juicio y el reino.

Cuando el autor del Apocalipsis habla de la «proximidad del tiempo» y relata lo que «en breve» debe acaecer, alude á la Parusia, pero se encuentra con los apocalipsis judíos, que hablaban de la venida del Mesías como cosa muy próxima. Los persistentes rumores sobre un falso Mesías están de acuerdo en esto [2]. Los discursos de Pedro, Esteban, Pablo y los Hechos de los Apóstoles sólo son comprensibles si se admite que las esperanzas de los judíos eran entonces universales. Había llegado «la plenitud de los tiempos.»

7. La Sagrada Escritura y los Padres sobre la posterior venida del Mesías. Preparación entre los paganos, negativa y positiva. La ley de la evolución en la economía de la salvación. La predestinación.—Con esto queda expuesta, por lo menos en general, la razón de por qué apareció Jesús en *aquel tiempo*, por qué apareció *tan tarde*. Esta es una cuestión que ha dado á los Padres y á los teólogos no pocos quebraderos de cabeza, y que parece hecha á propósito para suscitar dificultades á cualquiera que á la ligera quiera estudiar la economía de la salvación. ¿Por qué Dios esperó tantos siglos para ejecutar el decreto de la salvación, concebido desde la eternidad? ¿Por qué dejó seguir su camino á millones y millones, y caminar apresuradamente hacia la perdición eterna? De esta ó de parecida manera interrogaron no pocas veces los Padres y fueron ellos interrogados por los paganos [3].

Las *Sagradas Escrituras* hablan sencillamente de un tiempo prefijado por Dios, de la plenitud de los tiempos [4],

(1) I, 49; VI, 14 y sig.; XVIII, 34, 39 y sigs.; XIX, 19. V. *Luc.*, XXIII, 2; *Hechos*, XVII, 3-7; Belser, *Einleitung*, 290 y sigs.

(2) I *Juan*, II, 18-22; IV, 3; II *Juan*, 4, 7; *Apoc.*, XI-XII; III *Tes.*, II, 1 y sigs.; Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, 1903, 100.

(3) *Ep. ad Diogn.*, 1, 8 y sigs.; Porfirio citado por Agustín, *Ep.*, 102, 2, 8; *De praed.*, 9; León I, *Serm.*, 3, 4; Tomás, *De adventu Christi*, *Opp.*, VI, 476 y sigs.; Schmid, *Die ausserordentliche Heilswege*, 1899, 202 y sigs.

(4) *Tob.*, XIV, 4 y sigs.; *Marc.*, I, 15; I *Cor.*, X, 11; *Ef.*, I, 10; *Hebr.*, IX, 26; *Gál.*, IV, 4.

porque ellas ponen en primer término en la narración el punto de vista religioso. Para los judíos, el tiempo prefijado por Dios es un misterio insondable para los hombres [1], que todavía les está oculto. Ocurre con esto lo que con el fin del mundo, cuyo tiempo se ha reservado también Dios. San Pedro dice de la salvación de las almas en Cristo: «Sobre cuál los profetas vaticinaron de la gracia que había de venir á vosotros, inquirieron é indagaron cuándo y en qué tiempo significaba el espíritu de Cristo, anunciando los sufrimientos de Cristo y de qué glorias le seguirían» (I, I, 10, 11). Así como todas los profecías se conocen plenamente sólo después de su cumplimiento, así sucede también con el centro de todas las profecías. La redención en Cristo resolvió el misterio de la remisión del pecado (*Rom.*, III, 25). «Dios quiere manifestar su ira y su poder, pero también quiere publicar su misericordia. Para eso dió espacio á la ira y á su poder. Para mostrar con ello los vasos de su misericordia» (*Ibid.*, IX, 22). Todo se cumple según la voluntad omnipotente de Dios; pero ésta se efectúa en una serie de cosas, lo cual, conforme á una ley determinada, vence las fuerzas contrarias [2].

Pero la *razón positiva* no podía aquietarse con esto. La consideración del verdadero orden del universo impone un acuerdo entre el punto de vista religioso y el científico. También la gracia y la libertad, la predestinación y la recompensa procuran estar de acuerdo entre sí. La elección y la predestinación, como el cumplimiento de las profecías, son ciertamente obra de la voluntad divina, pero no del capricho ni de la arbitrariedad.

Las contestaciones de los Padres son muy diversas, aunque no consideran la cuestión como inescrutable [3]. A los judíos se les podía recordar la preparación por la Ley [4]. Pero la Ley fué dada como un auxilio (*Is.*, VIII, 20),

(1) IV *Esdras*, VI, 10; VIII, 2; XIII, 15.
(2) Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 144.
(3) Iren., *Adv. haer.*, 1, 10, 3.
(4) Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit*, 326.

cuando la ley natural iba desfigurándose más y más por efecto de los pecados. Así como fué rechazada la objeción de los maniqueos sobre la tardía publicación de la Ley, así también la tardía manifestación del Mesías podía explicarse por la inobservancia de la Ley. En cuanto al paganismo, ciertos apologistas filósofos como Justino, Clemente de Alejandría y otros hablaron de vestigios del Logos antes de la Encarnación [1], y por este medio fué también posible la justicia entre los paganos. Hubo cristianos antes de Cristo. Pero esta idea originaba el peligro de menospreciar la Revelación y la gracia del Cristianismo. Por lo cual dijeron otros que Jesús no había reconciliado antes tantos hombres como ahora, pues el mundo parece estar henchido de hombres [2]. Pero la más común era la opinión de que ó el género humano estaba demasiado gastado y los hombres de otros tiempos y lugares eran indignos [3], ó el mal debía ser arrancado de raíz antes que pudiera intentarse la salvación, á la manera como los médicos esperan á que el mal esté en su grado agudo [4]. Cuando nada había ayudado, ni la naturaleza, ni la Ley ni los Profetas, entonces envió Dios á su Hijo.

A estas *preparaciones negativas* unen otros una preparación positiva y gradual, nacida del conocimiento del pecado y del anhelo de redención (San Agustín), para lo cual tienen presente algunos el fin de preparar una Madre digna de Dios [5]. Dios abandonó á los hombres á sus concupiscencias, no ya que entonces aprobase la injusticia, sino que aparejando el tiempo presente de la justicia, con intento de que nosotros, convencidos, por la experiencia de aquellos tiempos, de que eran nuestras propias obras in-

(1) Petav., *De inc.*, 2, 17, 3; Casiano, *Coll.*, 2, 24.
(2) Orig., *In Rom.*, 3, 8.
(3) Eus., *Praep.*, 1, 9, 3; *Dem.*, 1; *Praef.*, Agust., *Ep.*, 102; *De praed.*, 9, 17; *De dono persev.*, 9, 23.
(4) *Ep. ad Diogn.*, 9; Cirilo Alej., *C. Anthrop.*, 24; Greg. Niz., *C. Apoll.*, 53; Greg. Naz., *Or.*, 38, 13; Cris., *In epist. ad Rom. H.*, 7, 3; Petav., *l. c.*, 2, 7 y sigs.
(5) Agust., *Ep.*, 102, 2; *De civ. Dei*, 10, 32, 2; Eusebio, Basilio y otros.

dignas de la vida, nos hiciéramos ahora dignos de la bondad divina; y siéndonos evidente la imposibilidad de que por nuestra propia fuerza pudiéramos entrar en el reino de Dios, quedáramos capacitados para ello mediante la fuerza divina [1]. Además, no se olvida el autor de advertir que en esta plenitud de los tiempos se manifestó también el decreto divino de la salvación.

Conviene atender á la facultad conceptiva, tanto del hombre como del género humano, al desenvolvimiento del individuo como al de la especie. Dios hubiera podido ofrecer toda la verdad desde el principio, dice Ireneo; pero el hombre no habría podido comprenderla, porque era todavía un niño. Todo había sido preparado ya en la historia antigua, dice León el Grande. De este modo previno mejor Dios para su llamamiento, con intento de que desapareciera toda duda. «Dios había dispuesto desde el principio para todos los hombres una y misma garantía de salvación.» La ley de la evolución es ley fundamental del mundo; las plantas, los animales, el hombre, todos gozan de un crecimiento paulatino, y parten de gérmenes imperceptibles. El mundo se formó lentamente del caos primitivo. En el género humano no ha de ser distinto. Entonces alcanzó aquel grado que lo hacía apto para el conocimiento; entonces llegó el tiempo en que el espíritu había de aspirar á lo divino y eterno. Con esto caen las objeciones que los paganos, aun en presencia del triunfo del Cristianismo, habían dirigido á éste como una innovación y como una manifestación que históricamente no tenía razón de ser [2]. Roma no debe su grandeza á los dioses nacionales, sino al verdadero Dios, que le dió el dominio del mundo, para preparar digna estancia al Mesías. La paz universal y la unidad del imperio prepararon el camino á la nueva religión, dice Prudencio.

Opinando San Jerónimo [3] que no puede incontestarse

(1) *Ep. ad Diogn.*, 9; Hefele, *Beiträge*, I, 1 y sigs.

(2) Ambr., *Ep.*, 17, 18; Prud., *C. Symm.*, 2. Sobre Ireneo, v. Harnack, *Dogmengesch.*, 1, [2] 534 y sigs.; Stentrup, *De Verbo incarn.*, 1, 373.

(3) *Ad Ctesiph.*, 133; Arnob., *C. Gent.*, 2, 74; Teodor., *De prov. or.*, 10; *Curát. Graec. aff.*, pág. 6.

la pregunta por qué Cristo vino en los últimos tiempos, después de haberse perdido incontables multitudes, no trata sino de inclinarse ante el *decreto divino de la salvación.* En el grandioso plan divino de la salvación, Dios procede como en lo pequeño. No es dable al hombre poner de manifiesto todo el efecto de la voluntad de Dios. Aunque es apto para escudriñar en cierto modo las causas naturales y puede demostrar la propia preparación, debe reconocer en definitiva que la última y decisiva razón es la voluntad divina. Por eso también Teodoreto dice que tal «sutileza es sacrílega, temeraria y necia sobre toda ponderación», pero después trata de demostrar la pedagógica de la Revelación desde Adán hasta Cristo. La verdad fué extendida cada vez más entre los pueblos, á fin de que todos los seducidos por la idolatría pudieran habituarse á oir que no hay más que *un* Dios, Creador del cielo y de la tierra. En la «curación» menciona él los médicos, que reservan para lo último los medios más graves.

El *dogma de la predestinación* aparece en San Agustín como última razón. «¿Qué contestarán ellos (los filósofos) cuando nosotros, prescindiendo de aquella profundidad de la sabiduría y omnisciencia divinas, donde quizá está oculto un decreto divino mucho más misterioso, y sin perjuicio de otras razones que los inteligentes puedan exponer en razón de la brevedad en esta contienda, les digamos sólo esto: Cristo quiso aparecer á los hombres, cuando supo y donde supo que había gentes que creerían? (1)» En sus escritos posteriores, concibió San Agustín este decreto con mayor decisión todavía, con lo que dió á los marselleses no poco motivo de disgusto (2), y ofrece una respuesta en su libro sobre la predestinación, donde á la vez se separa de su período anterior á la época pelagiana. Aquí admite que Dios obró también antes de Cristo entre judíos y paganos, á veces oculto, á veces manifiesto, por lo cual la salud de la religión á nadie digno de ella le faltó. En otra parte afirma

(1) *Ep.*, 177, 14; 402, q. 12, 14; Reuter, Agust., *Studien*, 90 y sig.
(2) *Ep.*, 226, 3; *De praed.*, 6.

que también habría podido referir determinadamente la presciencia, según *Efes.*, I, 4, á la elección antes del orden del mundo, si tal hubiera sido necesario entonces como ahora. Pero tampoco ahora considera inútiles las fatigas de los hombres para explicar este problema. Un agustino posterior opina ciertamente que ningún estudio, ningún entendimiento es capaz de descubrir por qué razón el Dios invariablemente bueno, inalterablemente justo, siempre presciente y eternamente omnipotente, encerró todas las cosas en la incredulidad, para usar con todos de misericordia (*Rom.*, XI, 32) y, no obstante esto, en aquellos siglos dejó de iluminar innumerables pueblos de pecadores [1].

8. Los teólogos de la Edad Media. Santo Tomás. Los modernos apologistas.—Los *teólogos medioevales* siguieron también en esto á los Padres. Dicen que Cristo no vino antes, á fin de que la Ley por medio del mandamiento, y la profecía por medio de la doctrina, pudiesen demostrar á los hombres su impotencia, para que la fe creciera poco á poco y la gracia se revelara mejor. A la pregunta sobre si no hubiera sido más propio que Dios se hubiese hecho hombre desde el principio, contesta Santo Tomás [2] que no convenía que Dios se hiciera hombre desde el principio del género humano, antes del pecado; porque la medicina sólo se aplica á los enfermos; pero tampoco inmediatamente después del pecado, para que el hombre, abatido por sus faltas, reconociera que necesitaba un Redentor. En cambio, convenía que ocurriese en la plenitud de los tiempos, la que Dios había prefijado desde la eternidad. Y en otra parte afirma con la glosa: «Dios abandonó primero al hombre á su libre albedrío en la naturaleza, para que conociera así la fuerza de su naturaleza; cuando se mostró impotente, recibió la Ley; con ésta creció la enfermedad, no por defecto de la Ley, sino de la naturaleza, para que el hombre, después de reconocer su flaqueza, invocara

(1) *De voc. gentium*, 1, 21; 2, 1, 30.
(2) *S. th.*, 3, q. a 5; Buenav., *Brev.*, 4, 4, ed. Vicetia, 263 y sigs.; Janssens, *De Deo Homine*, I, 1901, 58 y sigs.

al médico y buscase la ayuda de la gracia.» La *segunda razón* consiste en que el *progreso* va de lo imperfecto á lo perfecto, de lo terrenal á lo espiritual y celestial. Finalmente, la *tercera razón* ha de reconocerse, con el Apóstol (*Gál.*, IV, 4), en que cuanto mayor era el Juez esperado, más larga debía ser la serie de los precursores (Profetas).

Los *apologistas más modernos* se han apropiado, en general, este modo de ver. Los tomistas rinden culto en esto á las tesis fundamentales de San Agustín y Santo Tomás y de la escolástica más rígida: «No intentes escudriñarlo, si no quieres caer en error [1].» Lessing está de acuerdo con esto: «Que no se reflexione ni un instante en tan áspero pensamiento.» Pero después de lo dicho respecto á la preparación para Cristo en el judaísmo y en el paganismo, no es difícil alegar algunas explicaciones naturales, respetando siempre el divino misterio. También en la antigüedad se encuentran insensible y gradualmente *huellas de Dios*, procedentes según la ley de la educación del género humano, hasta que los pueblos quedaron aptos para la recepción fiel de la Revelación suprema. El espíritu del hombre debía haber alcanzado primeramente aquella altura de evolución en la cual le fuese posible concebir las ideas de la revelación cristiana, y entender los mandamientos. Puesto que todavía hoy los misioneros deben instruir y preparar á los paganos primeramente en las ideas religiosas generales para hacerles comprender la predicación del Evangelio, no menos necesario lo fué antes para todo el género humano.

9. El bien como el mal debía haber alcanzado la cumbre del desarrollo. La fuerza retroactiva del sacrificio en la cruz.—Tanto en el *bien* como en el *mal*, debía ante todas cosas esperarse el resultado de la evolución natural, y positiva y negativamente era preciso demostrar la insuficiencia de todos los esfuerzos del hombre para obtener la salvación. El estado interno de su alma, el con-

(1) V. Schneider, *Jahrb. f. Phil.*, 1886, 167 y sig.; Lessing, *Werke*, VI, 138. Más lejos van Rousseau, Strauss y otros.

traste entre el bien, que quiere, y el mal, que no quiere, pero que, sin embargo de ello, ejecuta, debía despertar en el hombre un deseo cada vez más vivo de la redención. Los pueblos arios y semitas jamás se habrían unido tan estrechamente sin la interposición de la Revelación divina; pero cada uno á su manera, necesitaron cierto tiempo para hacerse capaces y maduros para la unión [1]. Aunque la *preparación negativa* se ha manifestado con más claridad que la *positiva*, sería mal entendido el mismo San Pablo si no se tuviese presente esta última, porque él reconoce el fundamento del conocimiento natural de Dios y llama á la Ley un pedagogo que guía hacia Cristo. Pero tampoco ha de olvidarse el otro aspecto de esta consideración, al cual han tocado ya los apologistas.

Aunque en cierto modo ha de reconocerse también la luz de la Revelación en los tiempos precristianos, conviene poner más de relieve la *eficacia retroactiva del sacrificio de la cruz*. Cristo murió por los hombres de todos los tiempos. Los justos del Antiguo Testamento vivieron de la esperanza en el Mesías; mas tampoco á los paganos les faltó del todo la gracia. También para éstos existía la conocida máxima: «Dios no niega su gracia á quien hace lo que está de su parte.» Nadie se pierde sino por su culpa. Ha de considerarse, en verdad, que toda la economía de la salvación no tiene por principio la salud del individuo, sino de la comunidad entera del pueblo. Esto es más aplicable á los pueblos á los cuales ha dejado Dios seguir su propio camino. El individuo fué confundido, sin duda, en la suerte de la colectividad; pero aun así, le era posible hallar mejor camino, con la gracia de Dios [2].

10. De la preparación hacia Cristo se sigue el carácter divino de Cristo.—Del hecho de que el Mesías, esperado por todos en aquel tiempo, se manifestó precisamente en el tiempo oportuno, puede inferirse ya un argumento en favor de la *persona de Cristo*. Pero se dirá

(1) M. Müller, *Wissenschaft der Sprache*, II, 394 y sigs.
(2) Schell, *Dogmatik*, I, 21 y sig., 26 y sigs.

¿no sería posible que *Jesús se hubiese aprovechado de las circunstancias favorables* para presentarse como Mesías, ó que por estas circunstancias se hubiese determinado *lentamente al conocimiento de su vocación mesiánica?* La respuesta á la primera parte es sencilla: Sólo la fanática incredulidad podría elevar contra Jesús tal acusación. La figura de Jesús en las Sagradas Escrituras y en la tradición, es demasiado noble y elevada para que pueda deslucirla tal mancilla. De un engaño premeditado no vale la pena de hablar.

Pero ¿quizás Jesús mismo se alucinó y se dejó vencer poco á poco por su alucinación? ¿No emprendió el viaje á Jerusalén para jugarse el todo por el todo? Esta objeción tropezaría con las mismas dificultades que la otra, si no pudiera conciliarse con un concepto mejor de Jesús. Pero tal conciliación se reduce, en fin, á la apariencia. Porque no sólo los Evangelios nos muestran á Jesús plenamente convencido desde el principio de su vocación mesiánica [1], sino que la referencia de las profecías á su persona exige que tal conocimiento mesiánico estuviese exento de toda duda y excluyese toda interpretación artificiosa. Jesús no sería ya en manera alguna el Mesías puro y veraz, como aparece en todas partes, así en las Epístolas como en los Evangelios, si de la creencia de los judíos de que el elegido de Jehová (II *Sam.*, VII, 14; *Salm.* II, 7) debía ser el objeto particular de su amor, y, por tanto, digno de llamarse Hijo de Dios, hubiera derivado el conocimiento de su vocación mesiánica, porque se «consideraba Hijo de Dios en este sentido especial.» Las profecías deben unirse con las palabras del Señor y de los Apóstoles (*Hebr.*, I, 5) [2]. Jamás hubiera podido referirse con tal seguridad y con tanta confianza al Antiguo Testamento, á Moisés y á los Profetas, si no hubiera estado firmemente convencido desde el principio de que Moisés y los Profetas habían profetizado sobre él. Ahora bien, una persuasión puramente humana, una

(1) V. arriba pág. 466; Piepenbring, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 89.
(2) Cornely, *Introductio*, I, 538.

fe humana no le hubiera dado derecho á intervenir en la ejecución de la obra divina de salvación. Á esto correspondía la misión directa de Dios. Sin el reconocimiento de este orden de hechos, el carácter mismo de Jesús sufre con ello, pero reconociéndolo, como es necesario, queda demostrada la mesianidad de Jesús. Fuera de esto, con la opinión contraria no pueden conciliarse ni el éxito de la vida de Jesús, el cual no demuestra el «naufragio de sus más santas esperanzas» (Pfleiderer), ni la fe en su resurrección y su segunda venida.

11. Los discípulos pasan de la fe general mesiánica á la fe en este Mesías y en el Hijo de Dios.— La fe universal en el Mesías y la espectación del Salvador en aquel tiempo precisamente, consiguieron que los Apóstoles recibieran *la seguridad del reino de Dios*, cuya proximidad anunció Jesús. «La impresión de su persona, el poder de su palabra, la fuerza de su genio fué en verdad lo que principalmente engendró la fe [1];» pero la fe en Jesús como Mesías, sólo era posible en el caso de que ellos creyesen en un Mesías y encontrasen en cierto modo realizado su ideal en la persona de Jesús. Ellos debieron haber visto en él cumplidas las profecías; porque no sólo necesitaron la prueba de las Escrituras para sus oyentes que no habían visto al Señor, á fin de evitar el escándalo, sino que la necesitaron para sí mismos. Pero como con tal demostración no se creó la fe en los oyentes, también hubiera sido imposible á los discípulos el creer en Jesús sólo por ella. Y así como ellos comprendieron todo su alcance después de la resurrección, era también natural que, para sus oyentes, tomaran del Antiguo Testamento la confirmación de los hechos de los que habían sido testigos y parte, ya que en la resurrección habían encon-

(1) Weizsäcker, *Apostol. Zeitalt.*, 27, 33, 110; *Neue Untersuchungen*, 472 y sigs. Radicales son: Réville, *Jésus de Nazareth*, 1897, contra el cual entabló polémica el mismo Sabatier; Stapfer, *Jésus Christus pendant son ministère*, 1897, y Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, 1902. A él se refiere también Loisy. Por lo contrario, Sanday, *The Journal of Theol. Stud.*, 1904, 321 y sigs.

trado, en efecto, la llave que les abrió el Antiguo Testamento. Mirando atrás, era fácil y natural hallar para todos los acontecimientos una alusión en la Ley y en los Profetas, extender poco á poco la «demostración como una red sobre la vida entera de Jesús,» y aun reconocer en algunas palabras de los Profetas precisamente el retrato característico de la vida de Jesús en sus rasgos más esenciales (*Mat.*, XII, 18; XIII, 14 y sig.)

Mas aun cuando estos pasajes no hubieran sido sino adaptaciones, no habrían perjudicado al retrato; porque hubiese sido preciso probar antes que «la narración misma está tomada de sus fuentes fidedignas, como se ve en la historia de la pasión según el Evangelio de Mateo.» Cuando se dice en Pablo que la Escritura aparece como una persona «que todo lo ha previsto, y con sus sentencias ha determinado el curso de las cosas, como la Providencia,» se viene á reconocer precisamente el principio teológico de las Sagradas Escrituras inspiradas por Dios. Para los discípulos la fe inmediata se convirtió por tal modo en consciente persuasión, y los oyentes y las siguientes generaciones encontraron una demostración conveniente de los hechos mismos. No era posible modelar los acontecimientos conforme á las profecías.

«No hay persona alguna del Antiguo Testamento que, por causa de su total significación é historia, exija necesariamente este paralelismo típico; hay siempre algún rasgo particular de la historia testamentaria antigua, que ofrece un punto de analogía con Jesús ó con algún acontecimiento de su vida. Por tal motivo, tampoco Struss ha podido explicar á este propósito una narración evangélica como mera reproducción de alguna narración bíblica antigua, sino sólo encontrar los motivos de su origen combinando varios rasgos sacados de historias frecuentemente diferentes. Ni siquiera se limitó al campo de la historia sagrada del Antiguo Testamento, sino que le fué preciso acudir á leyendas maravillosas de otros pueblos, para reforzar los motivos cuya ineficacia demostrativa le era conocida [1].»

(1) Weiss, *Leben Jesu*, I, 154, 291 y sigs.

Si Jesús no se hubiera reconocido y demostrado á sí propio como Mesías, los discípulos hubieran sido incapaces de delinear tal figura. Cuando se sostiene que las prohibiciones, que se leen en los Evangelios, de publicar los milagros y las profecías de la pasión, fueron inventadas por los autores para cohonestar el silencio de Jesús sobre su mesianidad (Wrede), se atribuye á los discípulos un juego fraudulento, que es incompatible con la fuerza de su fe. Basta considerar las mundanas esperanzas mesiánicas.

12. Algunos pasajes del Antiguo Testamento muestran al Mesías como Hijo de Dios, Sumo Sacerdote y Rey.—Pero de la demostración mesiánica se deduce por sí sola la otra consecuencia. Porque de las profecías se revela que el Mesías es *Hijo de Dios, Sumo Sacerdote* y *Rey*. Y el reino de Dios aparece como fundación de una alianza nueva, como principio de un culto más puro de Dios en espíritu y verdad, como estados de expiación y propiciación, como morada del Espíritu Santo difundido sobre todas las cosas. Si, pues, Jesús es realmente el Mesías, todo esto debe ser aplicable á él y á su reino.

En el nombre de Mesías (*Juan*, I, 42; IV, 25) ó de Cristo aplicado á Jesús de Nazaret, estaba ya indicada la calidad de Hijo de Dios (1). Pedro (*Mat.*, XVI, 18) y Juan (XX, 31) añaden además: «El Hijo del Dios vivo, el Hijo de Dios.» ¿Está ya contenida la consecuencia en las profecías ó fué primeramente sacada por los discípulos? ¿Tiene ella un valor genérico en el sentido moral en general, ó significa en modo particular el verdadero y propio Hijo de Dios? Aquí, en general, se concentra la importancia de la profecía; porque si Cristo fué verdadero Dios, la profecía no pudo desconocerlo en modo alguno; pero si no lo fué, su título de Mesías pierde la mayor parte de su valor para nosotros. Es verdad que algunas profecías se cum-

(1) Eus., *Dem.*, 3, 2, 76; Didon, *Vie de Jésus*, I, 1892, LVI y sigs.; Reinke, *Exegesis critica in Is.*, 52, 13 ad 53, 12, 1836, 321 y sigs.; Ottiger, *Theol. fundam.*, 1897, 640 y sigs.; Drey, *Apologetik*, II, 299 y sigs.

plieron sólo en la aplicación, y otras no se reconocieron como tales hasta su cumplimiento; pero si la *personalidad del Mesías* debe derivarse *de las profecías*, no puede faltar enteramente la *persona divina*, por mucho que se considere que los judíos no comprendieron todo el sentido [1], porque éstos no conocían la Trinidad. Así se explican los diferentes juicios respecto á Juan (*Luc.*, III, 15. *Juan*, II, 20 y sigs.); y á Jesús (*Mat.*, XVI, 14. *Juan*, I, 46 y sigs.; VII, 31 y sigs.)

El Señor mismo, como ya se hizo notar, confundió á los judíos con el Salmo CIX (CX), 1: «Dijo el Señor á mi Señor» etc., cuya significación mesiánica no negaron los judíos. ¿No es el Señor de David más viejo que David? ¿Es posible referir estos salmos (y otros) á David, «cuya figura fué para la religión de Israel de una importancia que no tiene igual? [2] Argumento de lo contrario es ya el hecho de que los judíos mismos interpretaran estos salmos mesiánicamente. El *Salm.* II, 7: «Jahvé me dijo: «Mi Hijo eres tú, yo te he engendrado hoy,» fué, en efecto, interpretado por la institución del sacerdocio eterno (*Hebr.*, V, 5) y por la resurrección de los muertos (*Hechos*, XIII, 33); pero no pudo explicarse sino con la eterna generación (*Hebr.*, I. 5), que es la presuposición de las otras dos cosas. Porque «hoy» es en Jahvé el eterno hoy, la eternidad. En el *Salm.* XLIV (XLV), 7, 8: «Tu trono, oh Dios; por siempre y eternamente. Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad; por eso le ungió Dios.» Ya Orígenes afirmaba que dejó perplejos á algunos judíos. Porque si la unción se traslada, con la mayor parte de los Padres, á la Encarnación ó, con otros, al Bautismo [3], el apelativo «Dios» y la igualación con Jahvé demuestra en el sagrado

(1) Belser, *Die Geschichte des Leidens*, 16, 66.

(2) Schultz, *Alttest. Theol.*, 152 y sigs. V., por lo contrario, 768 y sigs., acerca de las esperanzas mesiánicas en tiempo de Jesús; 809 y sigs., acerca del segundo sentido de la Escritura; 812 y sigs., acerca de la significación rabínica, la cual había dado ya curso á los predicados con que debía reconocerse al Mesías. Wünsche, *Beitr.*, 311; Schürer, *Gesch. d. jüd. Volk.*, II, [3] 499 y sigs.

(3) *C. Cels.*, 1, 56.

cantor un concepto que supera en mucho al concepto común del Mesías.

En Isaías, el Mesías se llama Manuel, es decir, Dios con nosotros (VII, 17), Dios fuerte, Padre de la eternidad (IX ,6). Cierto es que el mismo Profeta, XI, 1 y sigs., ensalza al espíritu que reposará en el Mesías, y le llama también el espíritu de piedad y del temor del Señor; pero, ¿se sigue de esto, por ventura, que él no hubiese pensado en manera alguna en la divinidad del Mesías? Esto podría afirmarse sólo cuando se tuviese por incompatible el humilde Mesías humano con el Hijo de Dios. Pero esto, aun prescindiendo del Deutero-Isaías, es falso. Dios y el parto virginal están en correlación. Jeremías llama al Mesías (XXIII, 6,) el Señor nuestro justo, es decir, el que es fuente de nuestra salud, como Jahvé. Miqueas lo designa como Rey, cuya generación es desde el principio, desde la eternidad (V, 2). Aunque llama á Jahvé su Dios, esto no excluye su divinidad, como Zacarías no quiere excluir la personalidad cuando representa á Dios mismo como Juez y dominador de su pueblo (IX, 8, 10). ¿Quién se atreverá á reprobar la poética descripción de los Profetas cuando pintan en una la imagen terrenal y la celestial, la regia y la divina, cuando ora casi reducen á la identidad á Jahvé y á su Ungido, ora los distinguen hasta la dependencia?

Cuán grande fué la importancia que se dió más tarde á estas sentencias, lo prueba la atenuación que los LXX hicieron á *Isaías*, IX, 6, cuando llaman al Mesías, no Dios, sino Angel del buen consejo. Todavía va más lejos el parafraste (Jonatán), cuando escribe: «Su nombre es derivado del admirable consejo de Dios: Héroe, erigido para la eternidad [1].» De la misma manera, en lugar de «la generación del Mesías desde la eternidad,» en *Miqu.*, V, 1, puso: «Su nombre es desde eternidad.» En el pasaje de Daniel antes citado, se enseña tan claramente la divinidad del Hijo de

(1) Langen, *Judentum*, 426.

Dios que descendió en las nubes, que aun los críticos más severos la reconocen; aquí la fe en la divinidad de Cristo se convierte en la fe en su origen de Dios, anterior al mundo, en su preexistencia. Esta consecuencia se apoya en los *libros de la Sabiduría*, en los cuales, no sólo se encuentran todos los elementos de la esperanza mesiánica, sino que aun la relación entre Jahvé y el Mesías se explica metafísicamente [1]. En la Epístola á los Hebreos y en el prólogo del cuarto Evangelio, encontramos la aplicación y continuación inequívocas de esta doctrina sapiencial.

13. Tampoco esto era desconocido de los judíos.— Los *judíos* tampoco pudieron substraerse enteramente á estas consecuencias del Antiguo Testamento. El rasgo fundamental era siempre, en verdad, la esperanza de un espléndido porvenir del pueblo; pero el elemento universal y moral y el carácter celestial y sobrenatural del reino, lo hacían valer cada vez con más fuerza. En el libro de Henoch, compuesto en la época macabea, alienta aún el legítimo espíritu religioso del judaísmo [2]. El Mesías es llamado el Elegido, el Ungido, el Hijo del hombre. Pero se acerca mucho á Dios, se le hace partícipe de gloria ultraterrena y se le dota de poder para juzgar (véase *Juan*, V, 27). Su preexistencia está claramente expresada. No sólo la época de la salvación y el momento preciso de su llegada, sino también la salvación misma, es decir, el Mesías, está ideada por Dios desde el principio y á él presente. El Mesías lleva también en un pasaje el nombre de «Hijo de Dios,» que con el Padre se unirá por toda la eternidad con los justos. El Elegido, como los ángeles, ensalza á Dios, y, no obstante esto, se sienta en el Trono de la gloria junto á Dios, será adorado por todos y dominará sobre todas las cosas. «Aquí se reconoce claramente la

(1) *Prov.*, VIII, 22 y sigs.; *Ecl.*, XXIV, 5; *Sab.*, VII, 25.

(2) Langen, *l. c.*, 413 y sigs., 451 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, [2] 1377 y sigs.; Schürer, *l. c.*, II, [3] 510, 512; Bousset, *Die Religion des Judentums*, 248 y sigs.

unión de la teoría alejandrina del Logos y de la filosofía palestiniana con la idea del Mesías, unión que en los tiempos precristianos fué muy rara en el suelo de Palestina.»

El libro de los Salmos de Salomón, compuesto cuando empezó la dominación romana, mira más á la parte humana del Mesías, pero, sin embargo de ello, dió bellísima expresión al anhelo espiritual y religioso de un Mesías Rey, en el reino de la verdad y de la justicia. La *Ascensión de Moisés*, que cae en los primeros decenios de la era cristiana, representa el reinado del Mesías como un reinado ultraterreno, y al Mesías como el enviado de Jahvé, y también como el Altísimo, como Dios, el Eterno y el Unico, refiriendo al Mesías las profecías del Antiguo Testamento acerca de la manifestación de Jahvé para la salvación del pueblo elegido, mientras el cuarto *libro de Esdras* distingue determinadamente al Mesías, al Hijo de Dios, de la Sinagoga de Jahvé, pero también lo hace morir después de un reinado de 400 años, sin aludir á la resurrección.

Quizás los *targumistas* no van tan lejos como Henoch y la Ascensión de Moisés; niegan ellos la preexistencia, pero si se tienen presentes las ideas difundidas en aquel tiempo en Palestina, el hecho se explica fácilmente. En consideración á la opinión popular de aquellos días, dieron un paso atrás en la caracterización del Mesías. Aquellas fantasías multiformes y caóticas respecto del Mesías, desde las groseramente materiales, hasta las religiosas, y aun hasta la disolución en una pura idea, en la nada, distan mucho de darnos un cuadro de la actuación qué en Jesús se tuvo del ideal mesiánico como unión de lo divino y lo humano; pero nos muestran, no obstante esto, el esfuerzo de los hombres de aquel tiempo para figurar de alguna manera un carácter sublime y elevar aquel tipo por encima del nivel de la vida ordinaria. Los mismos *rabinos posteriores á Cristo* hubieron de confirmar indirectamente la existencia del doble tipo del Mesías. Porque para no verse precisados á reconocer á Jesús como Mesías, hicieron del *único* prometido, dos personas diferentes: un Mesías, hijo de José

(Efraim), y un Mesías, hijo de David; aquél de bajo nacimiento y despreciado, un leproso que al fin debe quedar sometido al *Armillus* ó á *Gog* y á *Magog;* éste es la herencia de la promesa en su aspecto glorioso, que vence á todos los enemigos y funda el reino universal judío (1). Las Clementinas dicen que esta es la única diferencia entre cristianos y judíos; que, según los primeros, el Mesías ya vino en la humildad, y, según los segundos, todavía ha de venir. Ambos esperan una venida del Mesías (¡Parusia!).

De los Evangelios mismos puede sacarse la demostración de que entonces era esperado el Mesías como soberano judío, y como Redentor é «Hijo de Dios,» aunque todavía no se había fijado el concepto. Zacarías é Isabel, Simeón y Ana viven en el espíritu profundamente religioso y moral de las esperanzas mesiánicas, y son representantes de los judíos mejores, que esperaban la salvación de Israel. Eran justos á los ojos de Dios y guardaban irreprochablemente sus mandamientos. El himno de alabanza de Zacarías y la acción de gracias de Simeón, nos demuestran cuán sublimes eran sus ideas de la salvación divina preparada para el mundo. El diablo y los demonios emplearon, condicional é incondicionalmente, el apelativo «Hijo de Dios» *Mat.*, IV, 36. *Marc.*, III, 11). Lucas observa á esto: «Jesús les reñía y no les permitía decir que sabían que él era Cristo» (IV, 41). Natanael saluda á Jesús en su primer encuentro con las palabras: «Rey de Israel é Hijo de Dios» *(Juan*, I, 50). El príncipe de los sacerdotes pregunta á Jesús si él es el Hijo de Dios *(Mat.*, XXVI, 63. *Luc.*, XXIII, 70). Nada de esto hubiera sido posible si entre los judíos no se hubiese tenido el Mesías como Hijo de Dios (2). Aunque los judíos consideraron como blasfemia tal denominación (véase *Juan*, V, 18; X, 36; XIX, 7. *Mat.*, XXVII,

(1) Bousset, *Die Religion des Judentums*, 218 y sigs.; Edersheim; *Leben Jesu*, II, 234, 717; Dalmann, *Der leidende und sterbende Messias*, 1 sigs.; Weber, *System der altsynag. Theologie*, 344 y sigs.; Clem., *Recogn.*, 1, 50.

(2) Langen, *Judentum*, 433.

40, 43, 54), reconocieron, por lo menos en la forma, el sentido estricto de la palabra. No es que aparezca imposible explicar cómo Jesús, de la certeza de que era el Hijo de Dios, pasó á la de ser el Mesías prometido [1], sino que la total comprensión de la filiación divina del Mesías dió lugar á dificultades. Si, dado el carácter de la historia religiosa de los judíos, el que se sintiese interiormente llamado no podía obtener absoluto reconocimiento sino como Mesías, es evidente que un conocimiento mesiánico debía ya preexistir histórica y efectivamente. La entrada de Jesús en Jerusalén en un pollino, según la profecía *(Zac.*, IX, 9, *Mat.*, XXI, 5), saludado por las gentes que lo acompañaban con el Hosanna mesiánico, y dirigido al Templo como á su meta, después de la prudente reserva observada hasta entonces, á causa de las esperanzas políticas, es la primera confirmación posible; pero demuestra también en los judíos algo más que las vulgares esperanzas mesiánicas, incluye un elemento religioso-litúrgico, un rasgo ultraterreno, despertado en el mismo pueblo judío, tan material, por los milagros y, sobre todo, por la resurrección de Lázaro.

14. **Los rabinos debían confirmar la venida del Mesías como Hijo de Dios por la distinta interpretación del Antiguo Testamento.**—Podemos, pues, decir con San Agustín: «Los Profetas predicaron á Cristo, pero la divinidad de Cristo no la reconocen los herejes ni en los Profetas ni en el Evangelio mismo: y ¿cuánto menos los judíos, si tenían un velo sobre su corazón [2]? Pero la *continuación de los judíos* en medio de todas las desventuras, es una demostración del significado religioso-espiritual de las profecías en Cristo. Sin esperanza, sin profecía, sin rey, son testimonio de la caída de la antigua teocracia y de los errores mesiánicos de los judíos. El cetro se fué de Judá, el Santuario quedó destruído, la Tierra de Promisión en manos de los infieles. Por tanto, ó las esperanzas judías del Me-

(1) Harnack, *Wessen*, 87, 89.
(2) II *Cor.*, 15; Agust., *In Ioann. tr.*, 48, 3.

sías eran vanas é inútiles, ó han de interpretarse en un sentido superior, esto es, que el Mesías es un Rey celestial, el Hijo de Dios.

Los *rabinos* trataron después de explicar la Ley conciliándola con lo presente, pero interpretaron lo contrario de la Ley. Ahora bien, para ello no dió motivo la imposibilidad de practicarla, porque también existía durante la esclavitud de Babilonia, y entonces, predicha por los Profetas, contribuyó á reanimar las esperanzas mesiánicas, sino más bien de la necesidad de justificar su negación del Mesías revestido de poder divino y aparecido á su debido tiempo. «El cumplimiento incesante y con él la validez de la antigua Ley, era la prueba incontestable de que el Mesías no había aparecido todavía. Por lo contrario, la imposibilidad absoluta é innegable de cumplir la Ley, hubiera debido considerarse como real abolición de ésta y como demostración de que había pasado el tiempo antemesiánico (1).» Las erróneas interpretaciones científicas y premeditadas del texto, y las intencionadas y arbitrarias alteraciones textuales, prueban lo contrario de lo que se propusieron los rabinos.

Esta argumentación contra la ya realizada aparición del Mesías, es una de las pruebas más sólidas en favor de ella, en favor de la verdad de la naturaleza divina del Mesías prometido por los Profetas. Los judíos no reconocieron al Mesías en su grandeza, cuando anunciaba su eternidad y su divinidad, y no le reconocieron en su humildad, cuando estuvo ante ellos como Hijo del hombre, doliente y desamparado, aparentemente abandonado de Dios. En el primer caso, porque por el concepto terrenal y egoísta desconocían el ser eterno; y, en el segundo, porque creían que el Mesías debía permanecer eternamente, dominar por siempre en su reino terrenal de gloria (2). ¿Qué les quedaba, pues, de la Ley y de los Profetas?

(1) Welte, *Theol. Quartalschr.*, 1842, 55.
(2) Atan., *De inc.*, 39; Iren., *Adv. haer.*, 4, 33, 10 y sigs.; 34, 3; Pascal, *Pensamientos*, 2, 8, 5 (213).

15. La profecía del Señor respecto á la destrucción de Jerusalén.—Imposible hallar un contraste mayor que el que existe entre las brillantes descripciones de la eterna Sión, del venerado Santuario de Jerusalén, cual se leen en los Profetas y en el Salmista, y la profecía del Señor acerca de la *destrucción del Templo.* Mientras los Profetas veían en espíritu á todas las gentes de todas las naciones de la tierra caminar hacia Jerusalén, para arrodillarse delante del santuario del Altísimo, publica Jesús, en presencia del magnífico Templo, á los asombrados discípulos, la ruina del santuario. «No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derribada» (*Mat.*, XXIV, 2). ¿Cómo poner de acuerdo estas dos profecías? Repetidamente hemos hecho notar el doble sentido de la antigua profecía. También hemos recordado que la culpa de los judíos contribuyó á sellar la suerte de Jerusalén y del Templo. ¿Quién osaría decirnos qué curso habría tomado el reino mesiánico, si los judíos, con espíritu de verdadera fe, hubiesen entrado con Jesús en Jerusalén? ¿Hubiera podido entonces proferir Jesús este lamento: «¡Cuántas veces quise cobijar á tus hijos, como una gallina á sus polluelos bajo las alas, y tú no quisiste?» Otra cosa ocurrió realmente, y esto según las profecías, que también habían predicho la incredulidad de las gentes.

Así, pues, mientras Jesús, contra la creencia general del pueblo judío, pone de relieve el templo espiritual en la profecía, y predice la suerte del Templo edificado por mano de hombres, se incluye á sí mismo en la serie de los grandes profetas, comprueba su saber divino y confirma su derecho á ser creído. Por consiguiente, comprendemos que los sinópticos, cuanto más cercano estaba el tiempo del cumplimiento, con más energía y claridad proclamaban la profecía del Señor. Después de la resurrección, reconociendo los discípulos que se había cumplido todo, lo que él y los Profetas habían anunciado de él, y creyendo en él como Hijo de Dios, estaban mucho más convencidos de la verdad de sus profecías escatológicas. Es ver-

dad que la predicción del Señor tiene de común con las de los Profetas la particularidad de enlazar entre sí lo próximo y lo lejano, lo terrenal y lo celestial; mas por eso obtiene precisamente, como aquéllas, un fin religioso y moral más extenso, si bien después la comunidad, en su febril espera, pudo alguna vez (por ejemplo, en la creencia de la Parusía) engañarse con respecto al tiempo. Con el hecho de haberse cumplido una parte de la profecía de una manera horrorosa, se tuvo una garantía para la fe en el cumplimiento de la segunda, un estímulo para obrar bien en todos los tiempos.

Aunque, por lo contrario, el carácter profético resalta menos en la doctrina y en la vida de Jesús, un análisis más diligente de los Evangelios muestra á Jesús como profeta del modo más luminoso (1). Profetizó su pasión y muerte, su resurrección y su ascensión, y anunció el futuro destino de sus discípulos, así en general como en particular (Judas, Pedro y Juan). En los discursos de los Apóstoles, en las parábolas, en los sermones escatológicos, trazó un cuadro tan preciso de la historia de su reino, de la Iglesia, que el cumplimiento, ya realizado, no sólo es una garantía de lo futuro, sino una prueba más del espíritu profético de Jesús, tanto mayor cuanto las circunstancias de aquellos días estaban en abierto contraste con lo que profetizaba (2).

16. Los milagros son una demostración en favor del Mesías y del Hijo de Dios, pero en unión con la doctrina de Jesús.—El espíritu de Dios se manifestó en los Profetas, no sólo en la palabra y en la profecía, sino en la manifestación de la fuerza, en el *milagro*. Los Profetas, que delinearon de antemano algunas facciones del tipo y de la vida mesiánica en contornos más ó menos claros, no olvidaron esta manifestación de la fuerza divina del Mesías. Universal era la creencia de que el Mesías se haría

(1) Schmid, *Christus als Prophet*, 1892; Didon, *Vie de Jésus*, II, 237 y sigs.; Schwarzkopff, *Die Weissagungen Jesu von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft*, 1895.

(2) Just., *Apol.*, I, 12; Greg. Niz., *De op. hom.*, 25; Eus., *Praep.*, 1, 3; Cris., *In ep. ad Hebr. H.*, 21, 3.

reconocer por los milagros. Negando los milagros, pierden las fuentes su carácter histórico, y la figura de Jesús, su perfil característico. Pero ¿está demostrado como *Hijo de Dios* sin más que con los milagros? Los milagros por sí solos no bastan para tal demostración, aunque la incesante virtud taumaturga sea muy singular; pero las declaraciones del Señor, en unión con la confirmación por los milagros (*Juan*, VI, 36; X, 36) dan una demostración completa de su divinidad (1).

La facultad de obrar milagros es ya por sí sola una prueba de la mesianidad. Los judíos esperaban del Mesías, como el mayor de los profetas, señales (*Ibid.*, XXXV, 5, 6) como de Moisés y los Profetas, y aun mayores. Así se explica también que en aquel tiempo aparecieran diversos falsos profetas, como Teuda el Egipcio y otros, con la pretensión de obrar milagros y de libertar al pueblo (2). Pertenecía á la vocación del Mesías el traer la transformación de la vida entera del pueblo, la curación de todos sus males, la satisfacción de todas sus necesidades. Si el padecer y el morir, siendo consecuencia del pecado, hubieran cesado, habría cesado el pecado. Debía volver la edad de oro de la paz y de la dicha eternas. Por lo menos así se presenta frecuentemente el tipo profético del reino del Mesías, visto desde fuera.

Pero si se distingue el revestimiento de la cosa en sí, la corteza del núcleo, no podrá desconocerse el fin moral y religioso. Los milagros de Jesús aparecían entonces, no ya como las obras saludables exigidas necesariamente por el carácter mesiánico, como «el estado normal, el signo constante de su bondad infinita (3),» sino como imagen y prue-

(1) Hilar., *De Trin.*, 7, 26, etc.; Pascal, *Pensamientos*, 9, 10, 3 (262); Edersheim, *Leben Jesu*, I, 161 y sigs.; Scheeben, *Mysterien*, 298 y sigs.; Girodon, *Comm.*, 48 y sigs. Sobre la bibliografía de los milagros de Jesús, v. Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 1903, 10, n. 1.

(2) Josefo, *Ant.*, 20, 5, 1; 8, 6; Kreyher, *Die mystischen Erschein. des Seelenlebens u. d. biblischen Wunder*, II, 1880, 130 y sigs.; Fonk, *Die Wunder des Herrn in Evangelium, exegetisch und praktisch erlautert*, I, 1903.

(3) Didon, *Vie de Jésus*, I, 268; Schell, *Dogmatik*, III, 240; Weiss, *Leben Jesu*, I, 468 y sigs. Soltau (ibid., 49) considera *Mat.*, VI, 33, como clave

ba de la curación de la inteligencia y del corazón, como motivo de la fe. Esta *relación de fin* es innegable en los Evangelios. Considérese la publicidad de los efectos, ó la prohibición de divulgarlos, en ambos casos deberemos convencernos de que el móvil supremo fué el fin religioso moral, el interés de la fe. Si Jesús hubiese obrado sus milagros sólo por hacer el bien, por aliviar la miseria y el dolor, porque el curar, junto con el enseñar, pertenecía á su perenne misión, no los habría ejecutado públicamente, ni los Evangelistas habrían necesitado transmitirlos. Pero los milagros mesiánicos debían perdurar. Por tanto, ó es verdadera esta interpretación externa de la profecía mesiánica, y entonces nunca se ha cumplido enteramente; ó no es verdadera, y entonces los milagros de Jesús han de juzgarse de otra manera, y los relatos de los Evangelistas entenderse de otro modo (1).

17. **Importancia de los milagros en los Evangelios sinópticos.**—La significación *mesiánica* de los milagros parece aún predominante en el Evangelio de Mateo; porque da una exposición de la enseñanza y de los milagros de Jesús para demostrar el carácter mesiánico. A tal exposición, el Evangelista le pone delante este período: «Y andaba recorriendo toda la Galilea, enseñando en las sinagogas y predicando el Evangelio del reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo» (IV, 23). Da á sus discípulos el encargo de predicar y de sanar (X, 7), y á los discípulos de Juan les señala el cumplimiento de las profecías (XI, 4). La significación de los milagros la resume en la cita de *Is.*, LIII, 4: «Tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias» (*Mat.*, VIII, 17), aunque difícilmente sea este el sentido exacto de aquel pasaje (I *Ped.*, II, 22 y sigs.). Sin embargo de ello, estos milagros no son simples consecuencias del reino de Dios, sino milagros objetivos para confir-

para explicar las curaciones milagrosas de Jesús. Difundir el reino de Dios fué el objeto de su vida; los milagros de curaciones no eran sino consecuencias secundarias del realizado reino de Dios.

(1) Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, III, 355.

mar la mesianidad. Estos apuntan á algo más que á la índole de la mesianidad, ya que Mateo refiere que Jesús curó al paralítico para confirmar su nativa potestad de perdonar los pecados (IX, 6). Pero ¡qué fácilmente podían sentirse tentados los judíos á negar esta correlación y á llamar á la potestad de perdonar los pecados arrogancia y blasfemia! (IX, 3). Ahora bien, mientras Jesús confirma terminantemente sus palabras con milagros, de las señales sensibles hace una nota de reconocimiento de lo superior, de la potestad divina, pone el milagro como demostración de su divinidad. A la misma conclusión conduce la disputa sobre la potestad de expulsar los demonios (XII, 24 y sigs.) La confesión de los discípulos fué también consecuencia de un milagro (XIV, 33).

Pero todavía resalta más esta significación de los milagros en el *Evangelio de Marcos*, el preferido de la crítica. El Evangelista quiere demostrar que Jesús es Hijo de Dios, y lo hace de la maneramás adecuada á la inteligencia de sus lectores, sirviéndose más de descripciones vivas y tangibles de las obras de Jesús que de pruebas escriturales y de pláticas del mismo Jesús. ¿No sería de esperar, según esto, que el taumaturgo sólo como tal ocupara el centro de la narración? Pues no es así. Ciertamente, Marcos describe los milagros con tantos detalles para obligar á los lectores romanos, que estaban distantes, á reconocer el teatro de la actividad de Jesús, y moverlos á la fe en el Hijo de Dios; y si bien omitió el sermón de la montaña, aceptó, no obstante esto, lo que Mateo narra acerca del efecto producido por los discursos de Jesús: «Y se admiraban de su doctrina, porque los instruía como quien tiene potestad, y no como los escribas» (I, 22. *Mat.*, VII, 28). Aun después del primer milagro de Jesús en la Sinagoga, explica la impresión de él en la multitud con las palabras: «Y todos se maravillaron; y se preguntaban entre sí: ¿Qué es esto? ¿Qué nueva doctrina es esta que manda aún á los mismos espíritus inmundos y le obedecen?» (I, 27).

El milagro está, pues, en segundo lugar, como justifica-

ción de lo que Jesús enseñaba de sí y de su misión: «Volvamos—dice Jesús á Simón—á las aldeas más cercanas, para predicar también allí; porque para esto he venido. Y fué y predicó en las sinagogas de ellos, y por toda la Galilea, y lanzaba los demonios» (I, 38, 39). Marcos desarrolla su argumentación exponiendo, por una parte, tal doctrina como nueva é inaudita, capaz de obrar en los ánimos de los oyentes efectos propios solamente de una potestad divina, y, por otra, narrando los milagros que Jesús obró en confirmación de sus enseñanzas. Todo el Evangelio está lleno de admiraciones suscitadas por la figura celestial y divina que trae del cielo una doctrina nueva é imprime en los milagros el sello de su propia misión. Sabido es que precisamente Marcos menciona con mayor regularidad la prohibición de divulgar las curaciones milagrosas, en lo cual puede reconocerse una medida prudencial del Señor con intento pedagógico y social; pero la razón mas íntima debe buscarse en la significación de los milagros. Estos no deben ni pueden por sí solos crear la fe, sino que son la confirmación de lo que Jesús dice é impone de sí mismo. Cuando Lippert y otros deducen de esto que, en resumidas cuentas, no fué el milagro para *este* Jesús lo que él se proponía (1), parten, al discutir la obra taumaturga de Jesús, de una hipótesis falsa, que se encuentra en no pocos apologistas. Pero más ridículo es considerar los hechos milagrosos de Jesús como milagros objetivos sólo en el sentido de los oyentes, ya que no eran tales en la mente de Jesús mismo (2). *Marc.*, IX, 28, no basta para demostrarlo, porque Jesús obró también aquí inmediatamente, y sólo á los discípulos recomendó la oración (y los ayunos). En los otros milagros falta también

(1) Lippert, *Christentum*, 184.

(2) Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 50. Pero rechaza los milagros de la oración. Estos se encuentran únicamente en el Evangelio de San Juan. Pero ¿no es verdad por ventura que, según *Mat.*, IX, 28, los discípulos debían por semejante medio arrojar los demonios? De la oración de los obsesos no se dice cosa alguna. Tampoco se refieren á ella *Luc.*, XI 9 y sig.; *Marc.*, XVI, 36.

este aditamento. Sólo en el Evangelio de Juan (XI, 41, 42) se refiere Jesús á esto.

Lucas expone principalmente los milagros *á la luz de la misericordia y del amor divinos*. Jesús es el samaritano misericordioso, que ha venido para sanar las heridas, aliviar los dolores y dulcificar las miserias y desdichas. Jesús es el buen pastor, que va tras las ovejas perdidas de la casa de Israel y devuelve al redil la oveja encontrada; es el Redentor compasivo, que con su presencia y su gracia hace venturosos á los pecadores y á los publicanos. Refiriéndose á Isaías, Jesús proclama su misión en la sinagoga de Nazaret, y Lucas pone esta narración detallada, á manera de programa, en la cúspide de toda su exposición de la actividad pública (IV, 16 y sigs.) Pero Lucas, de acuerdo en esto con San Pablo, pone en primer término precisamente esta parte de la actividad mesiánica, para dar á conocer el *amor y caridad de Dios*, quien apareció en la tierra para salvar á los hombres conforme á la grandeza de su misericordia. No es el retrato de un hombre, aun elevado al mayor poder, el que el Evangelista nos describe bajo el aspecto del Redentor misericordioso, pero sí el retrato del *Hijo de Dios* inflamado de amor, que renuncia a sí mismo por la salud del hombre y se entrega á la muerte en cruz.

18. En el cuarto Evangelio.—Respecto al significado que el milagro tiene en el *Evangelio de Juan*, no es ya necesario decir muchas palabras. Aunque Juan, á diferencia de los otros, no menciona la prohibición de publicar los milagros, no por eso se encuentra en contradicción con ellos. Porque en aquella época, después del año 70, no tenía que tomar en consideración la vida político-social de los judíos. Así como no es verdad que los dos primeros Evangelios refieran solamente las curaciones, de lo que ya es prueba el milagro de andar sobre el agua, así también es inexacto que en los otros dos Evangelistas se «representen las curaciones sólo como medios de demostrar la facultad de obrar *milagros*, y que toda esta facultad se

derive de los fines de la Revelación» (1). Es falso que estas narraciones sean la causa por la cual se alteró el «natural de Jesús» y adquirió su propio «colorido sobrenatural». Los Evangelistas antiguos tampoco conocen una actividad puramente humana.

El Apóstol indica su propio punto de vista con la mayor claridad (XX, 30 y sig.) Relata los milagros como motivos de la fe en Cristo, Hijo de Dios, por el cual halla el hombre vida eterna. Para este fin, de la multitud de milagros de Jesús, escoge precisamente los que, según su calidad, por lo extraordinarios é insólitos, son más propios para manifestar la *gloria* de quien los obraba. Esta gloria es la que San Juan declara como la gloria del Unigénito del Padre. No deja duda alguna de que, con tales demostraciones, fundadas en los milagros, quiere confirmar *toda la divinidad y consustanciabilidad del Hijo con el Padre*. Tampoco dejó Juan de expresar claramente en las pláticas de Jesús este punto capital de su Evangelio. En todas partes aparecen los milagros revueltos, por decirlo así, orgánicamente con los discursos, con las doctrinas divinas del Señor; pero en ninguna parte como invenciones para ilustrar los sermones sobre la luz, la vida y la resurrección (2).

En la transformación del agua en vino reveló Jesús su gloria divina, y los discípulos creyeron en él. La curación del paralítico de 38 años aparece como un efluvio de aquella actividad divina que el Hijo ejerció con el Padre desde la creación del mundo; la curación del ciego de nacimiento es un efecto de la luz divina de Cristo, que alumbra á todos los hombres que vienen á este mundo. La resurrección de Lázaro no es más que un acto particular de la fuerza vital de Aquel que puede decir de sí mismo: «Yo soy la resurrección y la vida.» Cuanto más grandiosos son estos milagros, más estrechamente se ponen en conexión con la doctrina de Jesús sobre su persona y su misión, y

(1) Lippert, *l. c.*, 185, 208.
(2) Así, con otros racionalistas, Loisy, *Le quatrième évangile*, 1903, 77, 112, 280, 367, 379, 598, 921.

con mayor vehemencia mueven el espíritu y el ánimo del espectador. Por tanto, precisamente en este cuarto Evangelio se pronuncia, contra la incredulidad y obstinación de los judíos, un juicio severísimo de condenación. A pesar de los muchos milagros que Jesús hizo ante ellos, no creyeron en él. Verdad es que algunos creían interiormente en él, pero no se atrevían á confesarlo por miedo á los fariseos, para no ser excluídos de la Sinagoga; porque estimaban ellos más el honor de los hombres que el de Dios. Pero así como los discípulos, así como el ciego de nacimiento sanado, llegaron á creer mediante una reflexión natural respecto á la relación de los milagros de Jesús con sus doctrinas, así (y de ello estaba convencidoel Evangelista) todos los que de buena voluntad lean su narración de la gloria del Hijo del Hombre, deben llenarse de fe en el Hijo de Dios.

Pero ¿no refiere el Señor, precisamente en el cuarto Evangelio, su virtud de obrar milagros á la *asistencia del Padre?* Aun la crítica más moderada confiesa que los milagros no son una demostración de la omnipotencia divina de él, sino que todos son obrados por la potestad del Padre (1). Repetidamente hemos aludido á esta peculiaridad del cuarto Evangelio, para poner de relieve la misión del Señor por el Padre con relación al monoteísmo de los judíos. Por tanto, no puede tampoco sorprender que Jesús, antes de la resurrección de Lázaro, exclame: «Padre, gracias te doy porque me has oído. Ya lo sabía, porque siempre me oyes; mas por el pueblo, que me rodea, lo dije, para que crean que tú me has enviado» (XI, 41). En efecto, debe recordarse que el Evangelista muy poco antes hace decir al Señor: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque hubiere muerto, vivirá.» El lector benévolo debe inferir de esto que aquella exclamación no

(1) Weiss, *Leben Jesu*, I, 323, 363, 366 y sigs., 495; II, 36: Nitzsch, *Evangelische Dogmatik*, 1892, 515. Por lo contrario, Scheeben, *Dogmatik*, II, 747; Stentrup, *De verbo inc.*, II, 2, 618 y sigs.; Margreth, *Das Gebetsleben Jesu Christi*, 1902, 129 y sigs.

niega el poder de Jesús, sino que quiere enseñar á los judíos menos inteligentes que Jesús obraba en todo como enviado del Padre conocido de todos, de su propio Padre. Por consiguiente, en esto está expresada la unidad de ambos, mejor que la diversidad.

Pero en los demás milagros no se encuentran vestigios de esta forma de hablar. Es una exégesis absolutamente artificiosa el quererla fundar sólo en el estilo de los narradores. Cuando Jesús dice al personaje principal de Cafarnaúm: «Vete, tu hijo vive» (IV, 50), basta leer solamente la narración siguiente sobre el curso de la enfermedad del muchacho, para reconocer al punto en estas palabras la curación milagrosa á distancia. Heracleón dice que la frase «vive» en lugar de «debe vivir», es un signo de condescendencia y de humildad. Como «promesa» que cumple el Dios único que hace milagros (Weiss), presupondría una comunidad de vida, que equivaldría á la calidad de hijo. En la curación del paralítico durante 38 años y del ciego de nacimiento, no es posible recurrir á semejante expediente; ya que, de la observación del sanado: «Ya sabemos que Dios no oye á los pecadores», etc. (IX, 31 y sig.), no hay derecho á sacar una consecuencia respecto á la manera de obrar del Señor, porque el ciego de nacimiento no había reconocido enteramente á Cristo (IX, 35 y sigs.) Como contraposición, recordaremos solamente la difusión de la virtud curativa como nos la muestran los sinópticos (*Marc.*, V, 30. *Luc.*, VI, 19). Ya San Agustín reconoce en esta virtud al Espíritu Santo, en el cual obraba Jesús los milagros. Los molinistas refieren estos milagros á la causalidad moral, y los tomistas á la causalidad física de la humanidad de Jesús.

Pero de este examen de los milagros parece desprenderse algo que ya hemos indicado de paso, esto es, que los *milagros por sí solos, no relacionados con las palabras y los sermones, no ofrecen una demostración perfecta de la divinidad de Jesús. La doctrina y las obras de Cristo* son correlativas. El sentimiento de los fieles juzga en primer

lugar de modo inverso. Los Padres opinan que así como Dios es conocido por la Creación, así ahora sus obras deben demostrarlo como Señor de la Creación. El que sabe sanar á un ciego de nacimiento, sabe también crear á los hombres; el que transforma el agua en vino, también es Señor de las aguas, etc.[1]. Los milagros son la representación inmediata, la revelación de la divinidad, de la potestad divina. Pero los Padres supusieron tácitamente la doctrina de Jesús; de lo contrario, también, con relación á los Profetas, hubieran podido sacar la misma conclusión de un Elías y de un Eliseo. Si se considera atentamente la *obra entera de Jesús*, y se examinan sus efectos todos, y se tiene presente la relación del Cristianismo con el paganismo moribundo y con el decadente judaísmo, podrá decirse que la facultad de obrar milagros de Jesús se manifiesta como una espléndida revelación de Dios en la naturaleza[2]. Pero así como no puede excluirse *a priori* que tales obras puedan ser cumplidas por un simple enviado de Dios, así toda esta virtud taumaturga, por grande que sea la impresión que produzca, no es por sí sola absolutamente demostrativa.

Pero llega á serlo cuando estos milagros se unen con las sentencias positivas del Señor[3]. Quién podía decir de sí mismo: Mi Padre obra hasta ahora, y yo obro (*Juan*, V, 17); lo que Dios hace, lo hace también Jesús; así como el Padre resucita los muertos y les da vida, así el Hijo resucita á los que él quiere (V, 21)..., se habría hecho reo de la mayor blasfemia, si hubiere dicho mentira, y no habría podido obtener del Padre una confirmación tan espléndida de los milagros. Los milagros de sabiduría de su doctrina, los milagros de santidad de su vida y los milagros de amor de su inmolación por la especie humana, se unen á los milagros de la omnipotencia para demostrar la sabi-

(1) Möhler, *Athanasius*, I, 164.
(2) Ibid., I, 165.
(3) Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, III, 468, 365 y sigs., 363; Drey, *Apologetik*, I, 336; II, 350 y sigs.; Fonck, *Die Wunder des Herrn*, I, 50 y sigs., 96 y sigs.

duría, la santidad, la bondad, la omnipotencia de Dios, y para dar la última mano á la figura del Hijo de Dios. Tal es la concepción de los Evangelistas, de los Hechos de los Apóstoles [1] y de las Epístolas. Y el Señor concedió á los Apóstoles la *facultad de obrar milagros;* nueva demostración de la facultad propia de Jesús, aunque Jesús mismo no hubiera dicho: «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra» *(Mat.,* XXVIII, 18). «Como el Padre me envió, así también yo os envío» *(Juan,* XX, 21).

19. Las únicas categorías de los milagros. Las curaciones. Los milagros de la naturaleza inanimada.— Apenas es ya necesario examinar *las categorías particulares de los milagros.* Unicamente, para ser más completos, las indicaremos sucintamente [2]. Por lo general, los milagros de Jesús se dividen en *milagros sobre los hombres y milagros sobre la naturaleza inanimada.* Los primeros pueden subdividirse en curaciones de enfermos y resurrecciones de muertos. La división de Santo Tomás es más dogmática: 1. Milagros que Cristo obró con relación á las substancias espirituales (expulsión de demonios), 2. los que Cristo obró en los cuerpos celestes (eclipse de sol en su muerte), 3. en los hombres (milagros curativos), 4. en las criaturas irracionales (milagros naturales). En cuanto la enfermedad y la muerte están en relación y ambos han venido al mundo por el pecado, podrían ponerse en conexión con la redención del pecado. Pero mientras la redención del pecado era el fin de toda la obra de la redención, los castigos temporales debían, por lo contrario, perdurar en el mundo, aun para los redimidos, tanto más cuanto sólo por tal modo se hace uno semejante al Hijo, que por medio de la pasión y del dolor pudo entrar en su gloria. Quien no toma la cruz y sigue á Jesús, no es digno de él; el discípulo no debe encontrarse mejor que el Maestro; el

(1) II, 22 y sigs.; III, 13 y sigs.; V, 30 y sigs.; XIII, 27 y sigs.

(2) Drey, *l. c.,* II, 326 y sigs.; Köstlin, *De miraculorum, quae Christus et primi eius discipuli fecerunt, natura et ratione,* 1860; Strauss y Torney, *Die Wunder im N. T.,* «*Neue kirchl. Zeitschr.*» 1892; Chable, *Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhang betrachtet,* 1897; Fonck, *l. c.,* I, 115 y sigs.

padecer y la muerte deben ser para los creyentes un medio de adquirir, con paciencia y abnegación, méritos para el cielo. Mas precisamente por este medio y por la gracia divina de la redención, han perdido su acritud y están santificados por el modelo del Redentor paciente. Por tal motivo puede exclamar el Apóstol: «Muerte, ¿dónde está tu espina? Infierno, ¿dónde está tu victoria?» Las tribulaciones y las angustias son breves y pasajeras, y no pueden compararse con la gloria que Dios ha reservado á los que le aman. Por tanto, aunque los sinópticos afirman que Jesús sanó á todos los enfermos que se le acercaron, y expulsó todos los demonios, el número total es muy limitado, pues sólo se cuentan unos 33 ó 38.

Las *curaciones milagrosas* han hallado más indulgencia á los ojos de la crítica que los otros milagros (1), porque parece que pueden más fácilmente explicarse como efecto natural (histerismo). Pero según la narración de los Evangelistas, Jesús entendía obrar milagros verdaderos y utilizó algunos de ellos expresamente como medio demostrativo (*Mat.*, IX, 2. *Juan*, V, 14; IX, 3). A juzgar por lo que dicen los relatos, es imposible suponer que Jesús hubiese sido médico desde el principio, según la costumbre de los esenios, á los que él siguió (?); que hubiese empezado por ser médico de los cuerpos; que obtuviese numerosas curaciones, las cuales fueron transformadas por la leyenda en milagros, y que más tarde se hizo médico de las almas, en virtud del mutuo comercio entre el cuerpo y el alma (2). Precisamente, según los Evangelios y según la Psicología, lo contrario es lo verdadero. ¿Qué rabbí se presentó jamás á los judíos en traje de médico? ¿Por qué los medios para las curaciones maravillosas están siempre en desproporción con su efecto? ¿Quizás por hacer ver «por lo menos la apariencia de las curaciones?»

---

(1) Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 27 y sigs., 67 y sigs. Analogía con las curaciones en San Medardo.

(2) Labanca, *Il Cristianesimo primitivo*, 1886. V. *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1886, 220.

Todavía menos pudo desenvolverse la obra curativa de Jesús «generalmente según el modo de ver de los tiempos antiguos,» por vía de acomodación, en cuanto se consideraba la enfermedad como obra de los demonios (*Mat.*, VIII, 28. *Luc.*, XXII, 3. *Juan*, XIII, 27) (1). Es falso que, tanto en el Evangelio de Mateo como en el de Marcos, enfermos y poseídos fueran la misma cosa; que en la curación fuera envuelto el antiguo concepto de la expiación, y, por tanto, que sanar y perdonar los pecados fueran cosas equivalentes (*Mat.*, IX, 5. *Juan*, V, 4. *Sant.*, V, 14. *Hechos*, IV, 9). Al contrario, el perdón de los pecados es antes, y la curación después. Las curaciones «simpáticas» están aún sin demostrar. Jesús libró de la *muerte espiritual* á los *poseídos*, y de la *corporal* á los *muertos* que resucitó. En efecto, según la descripción de los Evangelios, no es permitido considerar á los poseídos como simples enfermos, esto es, como histéricos, epilépticos ó dementes, ni referir tal forma de enfermedades á las ideas de la época, de las que también participaron los Evangelistas. Verdad es que tales estados se hallan ligados á la posesión; pero no son consecuencia ni causa de ella. Los demonios que se introducen para hablar, son demasiado claramente distintos de los poseídos mismos, para que puedan ser considerados como el propio espíritu de los enfermos. Si la pasión puede envilecer el espíritu del hombre hasta hacerlo esclavo absoluto de los sentidos, ¿por qué no ha de ser posible que el espíritu del mal someta al espíritu humano, junto con el cuerpo, y lo convierta en instrumento incapaz de resistir? Si hay hombres que en todos los actos de su vida demuestran una esencia diabólica, ¿no podrá revelarse también el poder del diablo por fenómenos físicos? El Evangelio de Juan ha descrito con particular cuidado tal aspecto en Judas, y los sinópticos

(1) Strauss, *Leben Jesu*, 3 16 y sigs.; Carriere, *Iesus Christus*, 55 y sigs.; Braun, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1898, 494 y sigs.; *Realenzykl.*, IV, 411 y sigs.; Weinel, *Wirkungen des Geistes*, 110; Soltau, *Hat Jesus Wunder getan?*, 67 y sigs.

en las numerosas descripciones de expulsiones de los demonios. La abundante presencia de poseídos en aquel tiempo, que fué confirmada también por los exorcistas judíos citados en el Evangelio, y por Josefo [1], está sin duda en relación con la proximidad de la redención. En efecto, el Antiguo Testamento no tiene para este estado diabólico ni nombre ni ejemplo. La antigüedad no mostró nada que equivalga á tal fenómeno [2]. La recaída (*Mat.*, XII, 43 y sigs.) no demuestra ni que la posesión fuese una enfermedad, ni que la curación fuese aparente, pues se trata de criaturas dotadas de libre voluntad.

En los Evangelios se citan tres *resurrecciones de muertos*. Todos los sinópticos relatan la resurrección de la hija de Jairo, Lucas sólo la del joven de Naím, Juan sólo la de Lázaro. Ya San Agustín hace notar repetidamente la progresión y simbolismo de ellas. La hija de Jairo acaba de morir, duerme; el joven era llevado ya al sepulcro; Lázaro llevaba cuatro días enterrado y ya hedía. Los posteriores Evangelistas pusieron gran empeño en desvanecer toda duda sobre el milagro de la resurrección de muertos, á lo cual se añade en Juan el intento de completar la exposición de los sinópticos acerca del ministerio de Jesús en Judea. En efecto, si hay *un* milagro que apodícticamente demuestre la procedencia divina del Enviado de Dios, es precisamente la resurrección de un muerto. Los apologistas se refirieron á ellos con predilección [3]. Las tentativas de la crítica moderna para explicarlos como una espiritualización de la simbólica resurrección de la muerte, son tan poco satisfactorias como la concepción «mística» de todo el cuarto Evangelio.

Todas las dificultades referentes á este milagro no se

(1) *B. J.*, 7, 6, 3; *Ant.*, 8, 2, 5; *Mat.*, XII, 27.

(2) Delitzch, *Bibl. Psych.*, [2] 1861, 295 y sigs.; Weiss, *Leben Jesu*, I, 457 y sigs.; II, 89 y sigs. Sobre la relación de la obsesión con el hipnotismo, la sugestión, el histerismo, v. arriba pág. 212. Según Sabatier (*Religionsphilos.*, 243), la doctrina de los demonios en la teología protestante ha decaído. De igual manera se ha perdido la creencia en el diablo.

(3) Quadrato citado por Eus., *H. E.*, 4, 3; Justin., *Apol.*, I, 22, 48; *Dial.*, 69; Oríg., *C. Cels.*, 2, 48.

refieren al natural de él en sí, sino á su realidad, á su autenticidad, á su testimonio. Es esto una prueba del poder de la incredulidad para destruir las mejores disposiciones, pues no se para ni siquiera ante hechos de esta especie. La posibilidad de tal incredulidad la previno Jesús mismo en la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro. San Juan nos hace ver la realidad con motivo de la narración de la resurrección de Lázaro. Mas para los lectores posteriores, han de considerarse estos milagros en relación con la doctrina entera y con toda la obra de Jesús, que demuestran su superioridad sobre lo terrenal y su dominio sobre la naturaleza. Los Evangelios no dan ni el más pequeño punto de apoyo para suponer que, en boca del pueblo, la «regeneración espiritual se transformase en resurrección de muertos.» Tal cosa puede ocurrírsele á un teólogo del siglo XIX, pero no á un Evangelista del siglo I. El pueblo quiere demostraciones palpables; los sabios, los «gnósticos,» son la que con las ideas se fabrican formas fantásticas.

20. Los milagros sobre la naturaleza inanimada.— Los *milagros sobre la naturaleza inanimada* son efectos maravillosos sobre los elementos. Al par que la resurrección de muertos, aparecen como milagros de naturaleza superior, porque en ellos faltaba el contacto espiritual ó físico entre el taumaturgo y el objeto, como puede creerse que existe en los milagros curativos, y ciertamente existía siempre que se requería la fe. Los «elementos, que repugnan la obra del hombre,» se substraen enteramente al dominio humano. Sin embargo de esto, Jesús demostró, y no una vez sola, su exención de las leyes de la naturaleza y su soberanía sobre ellas. Jesús anduvo por el lago sin ser atraído al fondo, según la ley de la gravedad; calmó repentinamente la tempestad, transformó el agua en vino, hizo que se secase la higuera, y dió de comer á 5000 hombres con pocos panes. Ya hemos discutido antes las explicaciones naturales que los racionalistas dan de estos milagros físicos, explicaciones casi más milagrosas que los mila-

gros mismos, y menos creíbles que éstos. En efecto, á pesar de toda analogía natural, tales milagros constituyen una excepción en el curso de la naturaleza, de la que no se ofrece ejemplo en parte alguna.

Un proceso natural acelerado (Olshausen) de ninguna manera puede hacer comprensible la momentánea multiplicación de los panes. ¿Cuándo, en qué parte del mundo, por medio de un proceso natural acelerado, al cual le faltan los factores eficientes, se ha conseguido transformar en vino el agua, que lentamente se destila en vino en la cepa por la acción del sol? A lo sumo podría encontrarse algo semejante en la moderna fabricación del vino artificial; pero en cuanto á la multiplicación de los panes, la química misma niega todo servicio. No tiene mejor suerte la explicación de estos milagros que supone una actividad moral. Porque ¿quién encontrará jamás razonable la hipótesis de los que afirman que la multiplicación de los panes fué una obra de misericordia, y, digamos también, que tuvo por fundamento la comunidad de bienes temporales, sacando cada uno sus provisiones para repartirlas con los demás? ¿Por ventura el milagro de Caná sería más comprensible si el agua, sólo por la virtud de Jesús, hubiera adquirido para los huéspedes el gusto del vino? «La posibilidad de enlazar tal hecho con causas naturales, desaparece aquí decididamente (mientras en la resurrección de muertos siempre es posible la hipótesis de una muerte aparente); aquí por lo menos, cesan las maravillas en el sentido designado antes, y empiezan los milagros propiamente dichos [1].»

21. Explicación racionalista de ellos.—El único medio de quitarse de encima estos milagros importunos, sería *interpretarlos alegóricamente*. «Nada hay que medie entre la invención y la aceptación de la historia, tal como está narrada [2].» Según esta interpretación alegórica, los Evangelistas hubieran intentado dar apariencia sensible á una fuerza, á una propiedad, á una eficiencia

(1) Strauss, *Leben Jesu*, II, ³ 187 y sigs.
(2) Haupt, *Stud. u. Krit.*, 1887, 389.

que pertenece á la figura del Cristo de la fe. Por tal motivo, no sólo habrían mezclado ciertos recuerdos suyos, sino que habrían creádo libremente las narraciones sobre un fundamento real de fe. El ejemplo se convierte después en parábola. Narraciones como la de la tempestad y los poseídos de Gadara, y especialmente la de la multiplicación de los panes, tienen evidentemente esta naturaleza y este origen. No se trata ya de inventar grandes y sorprendentes milagros, de los que resulte el poder de su hacedor; más bien la narración despierta por sí sola cierta fe. Lo que Jesús era y es por esta fe, se encuentra representado en la alegoría [1].

Pero ¿de dónde viene esa fe? ¿de dónde esa figura de Jesús? Si esas narraciones de milagros fuesen realmente alegorías de la fe rebosante, de la fe de toda la comunidad, de la Iglesia entera, en la cual nacieron los Evangelios, esa fe y esas ideas del taumaturgo serían todavía más milagrosas que esos milagros mismos. Tal inadecuada «hipótesis mítica» sólo sería posible en el caso de que los Evangelios fuesen libres creaciones de época posterior, y la tradición hubiera permanecido á merced de la leyenda. Mas tampoco entonces sería probable, porque la fe misma de la comunidad necesitaría tener una base más profunda. Los Apóstoles se refieren ya á los milagros. Además, en tal hipótesis, aun las curaciones milagrosas, que hasta cierto punto se les da todavía crédito, seguirían la misma suerte. El simbolismo natural, que, según los designios de Dios, se encuentra en los milagros, se convertiría en un enredo de fantasías religiosas.

22. Deben pertenecer á un grado posterior.—Pero se encuentra otro refugio: los *milagros sobre la naturaleza inanimada* pertenecen «á una capa posterior» de las narraciones evangélicas. Para reconocer este *estrato posterior*, basta notar, en efecto, que aquí las dos multiplicaciones de panes y después la transfiguración en la

(1) Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 395 y sigs.; Loisy, *Études évangél.*, 1 y sigs.; *Le quatrième évang.*, 283 y sigs., 585 y sigs., 632 y sigs.

montaña son las narraciones culminantes. Aquí predomina ya la alegoría y la acción pasa á segundo término: «Toda representación del suceso, tal como todavía está patente en las curaciones, falta aquí... Sólo se ve lo que la fe en Jesús, que ha creado estas narraciones, quiso expresar con ello... La formación de tales opiniones sólo puede explicarse admitiendo que el Maestro había llegado á ser un objeto del dogma y que tal forma de doctrina se fundaba, no en la historia, sino en la representación simbólica de su esencia.»

¡Como si Jesús hubiera podido empezar de una manera natural su ministerio con la multiplicación de los panes! Considerado el hecho por el lado puramente humano y pedagógico, debía haber tenido lugar un progreso sucesivo con relación á los oyentes y espectadores. Si se lee á Marcos desde VI, 1, hasta IX, 13, se verá que las curaciones milagrosas tienen aquí precisamente el mismo curso que en la «capa» más antigua, y alternan con milagros obrados en la naturaleza inanimada. Pero el Evangelio de Juan, que representaría la capa más reciente, sólo tiene tres milagros sobre la naturaleza (*II*, 1 y sigs.; VI, 1 y sigs. 16 y sigs.), y cuatro curaciones. El presbítero de Papías, en el conocido fragmento, dice que Pedro se regulaba en la predicación según las necesidades y las circunstancias; pero se requiere mucha prevención para inferir de esto que en la Iglesia antigua hubiese sido conocido largo tiempo este significado de los milagros sobre la naturaleza. Porque ¿es necesario que un predicador cree los hechos según ciertos principios dogmáticos, cada vez que quiere exponer sus enseñanzas de manera adecuada á la capacidad mental de sus oyentes? Pues en esto está el germen de verdad de esta disolvente teoría. Los Evangelistas adaptaron sus descripciones á fines morales y religiosos, y ordenaron en grupos las narraciones, las cuales, aunque ofrecen á la contemplación un aspecto de la figura de Jesús, no indican que hicieran uso de interpretaciones alegóricas. Al contrario, ellos hablan en calidad de testigos presenciales ó por informes de testigos

oculares. Los Apóstoles, incluyendo á San Pablo, estaban tan convencidos de la verdadera dominación de Jesús sobre la naturaleza, que precisamente en esto reconocieron la señal más evidente del creador y omnipotente Hijo y Logos de Dios.

23. **Los milagros que fueron obrados en Jesucristo y para él.**—Además de los milagros que Jesús mismo obró, deben citarse también, como argumento de su misión y de su naturaleza divina, *los milagros que en él y para él se obraron.* Esta distinción se funda en que Jesús era á la vez Hijo de Dios y del hombre. «Si yo doy testimonio de mí mismo—dice el Señor,—mi testimonio no es verdadero. Otro es el que da testimonio de mí, y sé que es verdadero el testimonio que da de mí... Y el Padre, que me ha enviado, también dió testimonio de mí» (*Juan,* V, 31-36) (1). Para la demostración, no necesitamos volver de nuevo á las profecías; basta la historia de la niñez y los puntos principales en la vida de Jesús.

El Padre dió testimonio de Jesús cuando anunció anticipadamente su venida, por medio del Angel, á Zacarías, á María y á José; cuando hizo ir á los pastores del campo al pesebre; cuando guió á los Magos de Oriente por medio de la estrella hacia Jerusalén y Belén; cuando salvó al Niño divino de la cólera de Herodes. El Padre dió testimonio de Jesús, cuando, mediante una revelación maravillosa, lo glorificó por el bautismo en el Jordán, y solemnemente lo inició en su misión, lo confirmó como á su Hijo amado en la montaña de la transfiguración ante los discípulos, lo glorificó en la muerte, lo resucitó de entre los muertos y lo llevó al cielo á presencia de los discípulos. Así se explica que la resurrección de Cristo se considere comúnmente como obrada por medio del Padre. Mediante este doble carácter, se hace posible atribuir los milagros al Padre, sin desposeer de ellos á Jesús mismo. El Padre glorifica á Jesús, porque el Hijo glorifica al Padre, porque á él le dió

(1) Drey, *Apologetik,* II, 336 y sigs.

esta potestad. En la muerte y en la resurrección se posesiona de nuevo Jesús de su gloria, que le había dado el Padre, porque lo había amado antes de la formación del mundo (*Juan*, XVII, 24). Esta *glorificación* corona la obra de Cristo y confirma su doctrina y su vida. Vino él de Dios y vuelve al Padre. Y cuando todo «le estuviere sometido, aun el mismo Hijo estará sometido á aquél que sometió á él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos» (I *Cor.*, XV, 28).

Pablo conoce la vida y doctrina de Jesús, pero raras veces hace uso de ellas, y nunca para demostrar quién es Jesús. Para esto se sirve de la resurrección. Pero porque ni Pablo ni Marcos hablen de los milagros del nacimiento y de la muerte, no se deduce que «la poesía ha ceñido de fragantes rosas la cuna y la tumba de Jesús y ha adornado su vida [1].» El milagro de la resurrección, símbolo al mismo tiempo de la resurrección espiritual, no necesitaba de tales adornos en la predicación.

24. La crítica y la divinidad de Jesús.—La *crítica moderna* ha hecho cuanto ha podido por explicar á Cristo y el Evangelio, el Cristianismo y la Iglesia, sin que sea preciso confesar la fe en la divinidad de Jesús, y aun por suprimir el Cristo del Evangelio (Harnack). Los unos han negado, ó poco menos, la existencia histórica de Cristo (Paulus, Bauer, Strauss); los otros han querido ver en él un reformador de la moral y del culto, y algunos un reformador social; los teósofos lo quieren hacer dependiente de Buda; Tolstoi y otros lo presentan sólo como enseñador del desprecio del mundo y del amor á los hombres, y muchos, con Harnack, buscan el Evangelio puro en libre porvenir de toda Iglesia [2]. ¡Vanos intentos que demuestran, á pesar de ellos, cuán poderosa es la obra del Hombre-Dios!

(1) Carriere, *Jesus Christus*, 56 y sig.
(2) Weinel, *Jesus im 19 Jahrh.*, 1903.

CAPITULO XXVI

Dios y hombre

I. Relación entre las dos naturalezas y la única persona.—1. Dificultad de trazar la figura de Jesús.—2. Compenetración de lo divino y de lo humano. El Hombre-Dios. Una y misma persona en dos naturalezas.—3. La evolución de Jesús.—4. Evolución corporal.—5. Evolución espiritual.—6. Tentativas de explicación.—7. Jesús no gozó de sabia educación. II. Aspecto negativo de la índole de Jesús.—8. La impecabilidad de Jesús está afirmada directa é indirectamente en las Sagradas Escrituras.—9. Los mismos enemigos de Jesús, con sus vanas acusaciones, son testimonio en favor de la impecabilidad. Blasfemia á consecuencia de la remisión de los pecados y de la violación del sábado.—10. Bautismo en el Jordán.—11. Tampoco en el interior de Jesús puede encontrarse pecado. III. Aspecto positivo de la índole moral de Jesús.—12. Aspecto positivo de la índole moral. Jesús no entró en el estado conyugal.—13. Celibato y virginidad.—14. Huída del mundo y amor del prójimo en Jesús.—15. Humildad y abnegación del Hijo de Dios.—16. La fusión del genio oriental y el occidental no explica esta índole. Sólo Jesús es el ideal para todos los hombres de todos los Estados. IV. La obra del Hombre-Dios en la salvación.—17. La redención es obra del Hombre-Dios. Misión profética, sacerdotal y regia. Sublimidad de la doctrina de Jesús. La Trinidad. La encarnación es manifestación del amor, de la justicia, de la santidad.—18. La predicación del reino de los cielos. Este no es de este mundo, sino un reino espiritual y moral para todos los hombres sin distinción.—19. Santificación del individuo, de la familia, de la sociedad. El matrimonio. Su indisolubilidad, su castidad.—20. La virginidad.—21. La pobreza voluntaria.—22. La gracia.

I. *Relación entre las dos naturalezas y la única persona*

1. Dificultad de trazar la figura de Jesús.—Es doblemente difícil trazar la figura de Jesús [1], porque, por una parte, la *narración incompleta* de los Evangelistas opone grandes dificultades á la perfección del retrato, y, por otra, es tan *singular la existencia de Jesús en la his-*

(1) No permite Weiss (*Leben Jesu*, I, 280) que en Jesús se hable de una evolución de la índole y de una descripción de la índole, por cuanto una propiedad moral esculpida no pertenece á la verdad del ser humano, sino á la imperfección, ya que la unilateralidad en tal caso no está superada por una armónica y variada evolución. Ahora bien, ésta se halló en Jesús.

toria del género humano, que todo dibujo no puede ser sino una débil tentativa para fijar siquiera algunos rasgos de aquel ser inenarrable. Los discípulos del Señor estaban demasiado cautivados por la inmediata impresión de aquella grandiosa personalidad, para que sintieran el deseo de hacer minuciosas investigaciones respecto á las razones interiores, ni á investigar más de cerca el desarrollo histórico. Jesús, Hijo de Dios, el Mesías, se agrandaba en todos sus pensamientos. La preparación para su venida no se recordó sino en cuanto, con su carácter milagroso, hacía brillar sobre la persona y obras de Jesús la aureola de la gloria y de la misericordia divina. Por el mismo motivo los Evangelistas ensalzaron precisamente aquellos sermones y aquellos hechos que mejor ponían de relieve la índole sobrehumana y divina de Jesús. Si no todos dicen, como San Juan, que vieron el Verbo hecho carne, en todas partes muestran la intención de representar á los ojos del lector asombrado la personalidad de Jesús dominante en el universo. El mismo Lucas, que insiste más que los otros en el elemento humano en Jesús, y se complace en pintar aquellos rasgos de su natural que humanamente son más tiernos y conmovedores, nos describe estas acciones de Jesús por lo menos como efecto de humildad y de voluntaria bajeza.

La causa más profunda de la llamada dificultad está, pues, en la *naturaleza divina* del Mesías, que apareció en la tierra bajo el velo de la naturaleza humana. La naturaleza divina es la que hace imposible al hombre finito pintar un cuadro completo de Jesús; porque el carácter divino es infinito y las propiedades divinas son absolutas. Pero la naturaleza divina también ha impreso en cierto modo su huella en lo *humano*, haciendo que en éste no se hallen ya aquellas *imperfecciones* intelectuales y morales que en todo otro caso, aun en los más grandes entre los hombres, dejan el sello de la imperfección y de la limitación; con Jesús no apareció en la tierra un hombre individual, nacional, sino el *Hombre-ideal*, que pertenece á toda la especie

humana. Sus propiedades no son idénticas entre sí, como en Dios, pero están en el más íntimo acuerdo. Cada una es por sí humana, pero perfecta; todas ellas forman una obra maravillosamente armónica de excelencia espiritual y moral. Si el hombre ocupa en la naturaleza el lugar preeminente, lo que supone una dotación natural preeminente también, *Cristo es el más grande entre todos los hombres*, es el hombre en sí, en el cual converge todo el género humano (*Efes.*, I, 10); es el que tiene *la misión absoluta y suprema*, que presupone una naturaleza humana preexcelente y una naturaleza divina absoluta. También Platón buscó en Dios el ideal de la virtud. «Imita á Dios,» era la enseña de la virtud entre los antiguos. Cada pueblo se ha representado sin duda este ideal según su índole peculiar. Pero el natural de Cristo no corresponde al ideal judío; es el ideal de toda la especie humana [1].

2. Compenetración de lo divino y lo humano. El Hombre-Dios. Una y misma persona en dos naturalezas.—Lo *divino* y lo *humano*, lo infinito y lo finito, lo sublime y lo humilde están unidos tan íntimamente en su mutua correspondencia, que la humildad de lo humano refleja el esplendor de lo divino, y la inaccesible luz de lo divino se atenúa por entre el velo humano. Así como es propio de lo divino, de lo infinito, difundir su superabundante plenitud, manifestar su gloria celestial, no es menos propio de la naturaleza humana el sentirse atraída hacia lo infinito, lo eterno y lo divino, hacia la unión con Dios. La idea de lo infinito, que el espíritu abstrae naturalmente de lo finito y de lo limitado, le guía hacia lo absoluto, del cual resplandecen algunos rayos en la Crea-

(1) Wiseman, *Zuzammenhang*, 228 y sigs.; Rousseau, *Émile*, II, 207 y sigs. Weiss, *Apología*, I, [3] 685 y sigs., 699; Kähler, *Der Menschensohn und seine Sendung an die Menschheit Dogm. Zeitfrag.*, 1898, 75 y sigs. Verdad es que Strauss cree que la idea no toma cuerpo en ningún individuo aislado, sino sólo en una especie; pero concede que la idea religiosa pertenece á una esfera de la actividad humana incomparablemente más elevada que cada una de las ciencias; que los héroes religiosos son raros, y aun parece que desde Jesús acá se han extinguido casi enteramente. El Cristo de Juan es inasequible.

ción; el deseo de la eterna felicidad en lo absoluto, demuestra la unión de lo finito con lo infinito [1].

Tal *unión se cumple* en Jesús, no sólo *moral*, sino *físicamente*. El es Dios y hombre (Melitón), *Hombre-Dios*, según suele designarse desde Orígenes esta unión maravillosa de las dos naturalezas. Grandes luchas hubo antes que la Teología y la Iglesia fijarán y explicaran explícitamente, para el pensamiento religioso contra herejía, la sencilla é inmediata verdad de ambas naturalezas en Cristo, como la Sagrada Escritura y la tradición la habían expresado inmediatamente. Con sobrada facilidad se consiguió restringir el carácter divino, cuando se miró solamente la naturaleza humana en toda su extensión; con sin igual rapidez se desvaneció la naturaleza humana, cuando se dió demasiado relieve á la naturaleza divina, que absorbe y abarca todas las cosas, en su diferencia específica con lo creado. *Ebionismo* y *docetismo*, tales fueron los dos polos alrededor de los cuales giró la controversia antes de la herejía arriana. «La Iglesia tuvo tanto trabajo para demostrar que Jesucristo era hombre, contra los que lo negaban, como para demostrar que era Dios, y que las manifestaciones exteriores eran tan grandes,» observa Pascal.

Pero admitidas las dos naturalezas con todas sus partes, las dos naturalezas perfectas, quedaba todavía mucho que hacer para determinar su acción y relación mutuas. Cuanto mayor es la claridad con que la Sagrada Escritura representa á Jesús en sus pláticas y en sus actos como *una é idéntica persona;* cuanto con más sencillez atribuye los actos humanos y divinos al mismo sujeto, ora al Hijo de Dios, ora al Hijo del hombre, más difícil había de ser el concebir ambas naturalezas en la unidad del sujeto idéntico y permanente. En efecto, ó se disminuía la unión real de las dos naturalezas, y entonces peligraba la unidad del sujeto ó de la persona; ó se daba mucho relie-

(1) Petav., *De inc.*, 8, 5; Schätzler, *Neue Untersuch.*, 63 y sigs.

ve á la unidad de la persona, y se caía en el extremo opuesto de desconocer la inmutabilidad y la consistencia de las naturalezas. El *nestorianismo* y el *monofisitismo* fueron estos dos polos en las controversias cristológicas.

Cuando, finalmente, fué definida por la Iglesia la unión de las dos naturalezas en una misma persona divina, sin división ni separación, sin mezcla ni transmutación, la lucha continuó algún tiempo, hasta que se dedujeron todas las consecuencias. No sólo fué preciso que se aplicase en toda su extensión la *communicatio idiomatum*, es decir, la traslación de las propiedades de una naturaleza á la otra en la persona concreta del Hijo de Dios, sino que fué necesario también afirmar expresamente la *voluntad* y el *acto volitivo* como propio de cada naturaleza. Y si, por una parte, parece que la unidad de la persona ha de hacer imposible toda descripción de la índole de Jesús, por otra, el perdurar de la naturaleza completa con todas sus fuerzas, permite examinar atentamente la índole de la vida humana y terrena. Esta índole, por efecto de la unión hipostática (unión de ambas naturalezas en *una sola* persona), aparecerá siempre como algo sobrehumano; pero, con todo, es también un natural puramente humano, el natural del único hombre ideal en la tierra.

Estamos persuadidos de nuestra *incapacidad* para trazar un cuadro completo de Jesús. El retrato de Jesús, tal como lo dibujaron los Apóstoles, tal como está impreso en la Iglesia, en la doctrina y en la vida, impera en un pedestal tan elevado, que sólo adivinándolo podemos alzar nuestras miradas hacia él; fluyen en torno suyo resplandores tan brillantes de luz, que nuestros débiles ojos se ciegan, y nuestra mano tiembla cuando intenta delinear sus rasgos. Por tanto, solamente podemos y debemos copiar. Los discípulos de los grandes maestros contemplan sus obras día por día, abísmanse cada vez más en sus particularidades, no para espiar con crítica sutil alguna imperfección en el concepto, alguna deficiencia en la ejecución, algún pesacierto en el colorido, sino para penetrar mejor, con el

alma entera, en el éxtasis de la contemplación, la idea profunda que el genio soberano supo imprimir en la caduca materia. Una obra maestra más bella que el retrato del Señor en los Evangelios y en la Iglesia, no existe en verdad; es una obra maestra, que tiene fuerza y vida. Por consiguiente, no puede ser tarea de los discípulos fieles el hacer resaltar algún defecto del dibujo, inevitable por causa de los instrumentos humanos, porque nunca pueden expresar enteramente lo infinito; no, nuestra subjetividad ha de retroceder para dejar obrar en nosotros aquella objetividad absoluta, para ver cómo Cristo enseñó y obró milagros, cómo murió y resucitó, cómo continúa viviendo é influyendo perennemente en la Iglesia. No nos es permitido hacerlo descender desde las elevadas cumbres hasta nuestra bajeza, sino dejar que él nos eleve hasta lo divino [1].

3. La evolución de Jesús.—Pero apenas nos proponemos empezar á delinear este retrato, tropezamos con una dificultad. «Una índole, un natural en el curso de la naturaleza, se forma paso á paso y según el curso de las cosas.» He aquí un principio aplicable á todo natural humano. Nadie existe todo desde el principio, ninguno es todo completo, y mucho menos enteramente perfecto. La *ley de la evolución* se revela también en el campo de la vida intelectual y moral. La educación y la instrucción, las circunstancias y las corrientes de la época influyen, especialmente en las personas más insignes, en la determinación del natural. Cada cual es más ó menos hijo de su tiempo. ¿Hemos de suponer también en Jesús tal evolución? ¿Está también Jesús, como los demás, bajo la influencia de su tiempo, de su país, de su pueblo? ¿No ha de tenerse presente la psicología, la historia y la metafísica en el análisis del conocimiento más íntimo de Jesús?

No intentamos contestar teóricamente á estas preguntas, sino que tomamos la respuesta de los que conocieron

(1) Möhler, *Gesammelte Schriften*, I, 141 y sigs.

más de cerca la vida de Jesús. La historia de la infancia del primero y del tercer Evangelios no son por cierto vistas con buenos ojos por la crítica [1]; no obstante esto, tienen testimonios no menos antiguos que las demás partes. Ningún motivo tuvieron los Evangelistas para volver sobre esto, y á pesar de ello, se explica bien la conducta de la Madre y de los hermanos de Jesús. Considérese lo que dice *Lucas*, I, 3; II, 19, 51.

Después de haber relatado Lucas la concepción del Espíritu Santo, el nacimiento en Belén y la presentación del Niño en el templo de Jerusalén, dice: «Y el Niño crecía y se fortificaba, estando lleno de sabiduría, y la gracia de Dios era en él» (II, 40). Lo mismo repite otra vez del Niño de doce años que había sido el asombro de los escribas en Jerusalén, diciendo: «Y Jesús crecía en sabiduría y en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres» (II, 52). La comparación de estos pasajes con I, 80, en el que se dice algo semejante respecto al crecimiento de Juan, es una buena prueba de la evolución humana. Pero Juan tenía además un tipo en el Antiguo Testamento (Samuel).

4. Evolución corporal.—Innecesario es decir que aquí no hemos de tratar del *desarrollo corporal*. Ni siquiera lo citaríamos, si no hubiera sido explicado por el docetismo como apariencia. Y aun hubo algún exégeta griego que, apoyado en los Evangelios apócrifos, atenuó mucho este desarrollo en el sentido docético. No ha de confundirse con esto la doctrina de la Escolástica y del Catecismo Romano acerca de la información del cuerpo en el primer instante de la concepción; porque ella solamente se refiere á la infusión del alma. Los escolásticos suponen siempre la naturaleza humana perfecta, porque, de lo contrario, de otro modo sería preciso admitir ilusiones en la vida de Jesús é interpretar metafóricamente los pasajes de la Escritura [2].

---

(1) Harnack, *Wessen*, 19, 20; Holtzmann, *Lehrbuch. der neutestamentl. Theologie*, I, 1897, 409. Por lo contrario, Rose, *Études*, 39 y sigs.

(2) Janssens, *De Deo-Homine*, I, 1901, 278 y sigs., 487, 686.

Es cierto que hay narraciones, especialmente en el Evangelio de Juan (VIII, 59; XI, 39. Véase *Luc.*, IV, 30), en las cuales se trata de explicar de manera docética la desaparición de Jesús de entre sus enemigos. Tampoco entre los Padres y los teólogos ha faltado quien intentase hacer depender de la voluntad de Jesús, de la divina voluntad de Jesús, todas sus condiciones corporales. Mas todas estas tentativas se estrellan contra la sencilla y clara letra de la Sagrada Escritura, y parecen torturas del texto para acomodarlo á la teoría. También el Evangelio de Juan, que en I, 14, hace resaltar la naturaleza «carnal,» conoce á Jesús como un hombre completo, cuya madre y cuyos hermanos (parientes) son conocidos de él, que toma parte en las bodas de Caná, que se fatiga en los viajes, que se sienta en la fuente de Jacob, que arde en santa cólera contra sus malévolos enemigos, que se conmueve con íntima compasión por su amigo Lázaro hasta verter lágrimas. La sangre y el agua que fluyeron del costado del cadáver son también testimonio de su naturaleza humana.

5. **Evolución espiritual.**—Por otro motivo ha de citarse aquí además el desarrollo del cuerpo, puesto que en los mencionados pasajes se le asocia con el *desarrollo del espíritu*. En todo, exceptuando el pecado, se conduce Jesús como hombre. Desde Ireneo se complacen los Padres en afirmar que Jesús pasó por todas las edades de la vida para redimir á todos. Por consiguiente, ¿estamos autorizados para concluir que la mente de Jesús experimentó de veras esta evolución? El pleno paralelismo de las expresiones en Lucas parece que está en favor de la afirmativa. Puesto que Jesús sufrió realmente un desarrollo corporal, ó lo que todavía es más sencillo, creció en edad, también hubo de crecer en sabiduría delante de Dios y de los hombres. Además, Lucas es entre los Evangelistas el que, no sólo hace resaltar especialmente la parte corporal, sino que se complace en describir la actividad humano-intelectual de Jesús. Relata repetidamente que Jesús acostumbraba á retirarse á lugares solitarios para dedicarse á la

oración [1], que subía á las montañas para orar que pasaba las noches en oración (V, 16; VI, 12; IX, 18). Es cierto que los Padres reconocen tan sólo en esto, ó una intercesión ó un ejemplo para nosotros; pero tales interpretaciones se fundan en su punto de vista dogmático. Gregorio Nacianceno dice con razón: «Fué enviado, pero como hombre—existían ciertamente en él dos naturalezas,—y según la ley de la naturaleza, sintió cansancio y hambre y sed, padeció angustias y vertió lágrimas.» Santo Tomás dice: «La fuerza y la actividad del alma de Cristo dependía de Dios.» La unión hipostática no suprime en manera alguna la finitud de la naturaleza y de las fuerzas creadas [2].

Esta particularidad del Evangelio nos recuerda las exhortaciones frecuentes de San Pablo á rogar los unos por los otros; pero no menos nos recuerda la descripción del natural de Jesús, que se lee en la *Epístola á los Hebreos*, en la cual se pone precisamente de manifiesto la bajeza y debilidad del Sumo Sacerdote, á fin de que el fiel, que padece persecución, que es oprimido, pueda reconocer en el Redentor atormentado y compasivo, un protector misericordioso y un modelo que imitar. «Porque en cuanto padeció y fué tentado, puede también ayudar á aquellos que son tentados» (II, 18). «Porque no tenemos un Pontí-

---

(1) Margreth, *Das Gebetsleben Jesu Christi, des Sohnes Gottes*, 1902, 1 y sigs., 21 y sigs.

(2) Greg. Naz., *Or.*, 38, 15; Epif., *Ancor.*, 40, 78; Ambr., *De inc.*, 7, 71; *De fide*, 5, 18; Kuhn, *Der Bildungsgang Jesu*, «*Theol. Quartalschr.*», 1838, 1 y sigs.; Schell, *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, 346 y sigs., 379; *Dogmatik*, III, 104 y sigs., 174; Stentrup, *De Verbo inc.*, II, 2, 618 y sigs.; Rivière, *La psychologie du Christ*, 1900; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, 1904, 38 y sigs., 44 y sigs.; Blondel, *Histoire et Dogme*, 1904, 68 y sigs.; Von Hügel, *Die Christ éternel et de nos christologies successives*, 1904, 10 y sigs.; *Lettres Romaines*, 1904, 13 y sigs.; Bensow, *Die Lehre von der Kenose*, 1903, 289 y sigs. Por lo contrario, en Scheeben, *Dogmatik*, III, 221 y sig., la ordinaria explicación. V. también Lieber, *Das Wachstum Jesus in der Weisheit*, 1850; Kirschkamp, *Das menschliche Wissen Christi*, 1873; Rappenhöner, *Körperleiden und Gemüts-bewegungen Christi*, 1878. Cree Harnack (*Dogmengeschichte*, II, [2] 389) que la sentencia de Juliano y Filoseno, es decir: que «todos los afectos fueron asumidos en Cristo, no natural, sino voluntariamente, según la economía y la gracia», es el más poderoso eco de la más antigua convicción religiosa; Cirilo eliminó cuanto quedaba de humano.

fice que no pueda compadecerse de nuestras enfermedades, sino que fué tentado en todas las cosas á semejanza nuestra, excepto el pecado» (IV, 15). «Y en los días de su mortalidad, ofreciendo con grande clamor y con lágrimas á aquel que le podía salvar de muerte, fué oído por su reverencia, y siendo Hijo de Dios, aprendió la obediencia en su pasión; y consumado fué hecho autor de salud eterna para todos los que le obedecen» (V, 7-9).

6. Intentos de explicación.—No se ajusta á estos pasajes el que quiera encontrar en ellos sencillamente la *gradual manifestación* de la índole de Jesús enteramente desarrollada desde el principio (San Agustín). Y tampoco se interpretan bien, si al perfecto conocimiento intelectual, que desde la Escolástica se suele llamar *visión beatífica* (1), esto es, intuición que hace feliz, no se añade, además de una ciencia infusa, otra ciencia empírica, experimental y progresiva, por cuyo medio, aquella misma ciencia, que por efecto de la luz de la visión, era poseída desde el principio por el alma humana, se hace al mismo tiempo objeto de adquisición (*scientia experimentalis, acquisita*). Esta doble forma de conocimiento únicamente puede considerarse como un medio de no extender la influencia del saber divino hasta eliminar el humano y salvar la inevitable consecuencia del dogma (2); porque la voluntad humana y la energía humana no tendrían consistencia, si en la vida de Jesús hubieran estado únicamente activas en toda operación su voluntad y su energía divinas. De tal manera se vendría á suponer un engaño en la vida de Jesús y correría serio peligro la virtud meritoria de su obra.

Sólo *una cosa* está absolutamente excluída por la Sagrada Escritura, un progreso de «lo peor á lo mejor (3).»

(1) V., por lo contrario, Oswald, *Erlösungslehre*, I, 2 1887. 245; Schell, *Dogmatik*, III, 153 y sigs. Henrich-Gutberlet (*Dogmatische Theol.*, VII, 711 y sigs., 766 y sigs.) toma un camino medio: un progreso real, pero no un crecimiento propiamente dicho.

(2) *Concilio de Constantinopla*, 553, can. 12; Denzinger, *Enchiridion*, n. 183.

(3) Sto. Tom., *S. th.*, 3, q. 12, a. 2.

En parte alguna se descubren huellas de «crisis violentas y tempestades.» En todo tiempo y en toda condición, los actos de Jesús son absolutamente perfectos, y su ciencia es sin error. Lo que se quisiera tachar de error, por ejemplo, la maldición de la higuera, la interpretación de la historia de Jonás, la profecía acerca del juicio final, se funda en un exégesis que sólo mira á un aspecto de las cosas. Con esto se reconoce también la conformidad de la voluntad y del saber humanos con la voluntad y el saber divinos, la cual no puede ponerse en duda, atendida la *unidad de la persona*, ora esta persona sea llamada teándrica por Juan Damasceno y muchos escolásticos realistas (1), ora, para evitar toda falsa interpretación, se conserve la expresión habitual de «persona divina.» La cristología protestante, que no es muy favorable al Concilio de Calcedonia, indica la evolución religioso-ética de Cristo como el punto en el cual ha de reanudarse la ulterior elaboración del dogma (2).

7. Jesús no gozó de sabia educación.—Las noticias bíblicas confirman también que Jesús no gozó de una *instrucción sabia*. Por lo menos así resulta del pasaje de *Juan*, VII, 15: «¿Cómo sabe éste letras, no habiéndolas aprendido?» Esto no se opone á que Jesús, conforme á la costumbre general de los judíos, recibiera en la casa paterna la instrucción común entonces, y que en la sinagoga oyera leer y explicar la Ley y los Profetas. Algunos Evangelios apócrifos nos lo pintan estudiando el A B C; (3) pero esto demuestra que su conocimiento de las Escrituras sobrepujaba en mucho á la instrucción general, aunque no

(1) Schwane, *Dogmengeschichte*, II, 529; Bach, *Dogmengesch.*, II, 400 y sig., 543 y sig., 648; Schell, *Dogmatik*, III, 226; Pesch, *Prael. dogm.*, IV, 1896, 135 y sigs., 223.

(2) Schwarzkopf, *Die Irrtumslosigkeit Jesu Christi u. der christliche Glaube. Ein Nachwort zu der Schrift: Konnte Jesus irren?*, 1897; *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1897, 289 y sigs. La teología protestante admite con frecuencia la confesión en la representación del tiempo. V. Weizsäcker, Bousset y otros; Höhne, *Beweis des Glaubens*, 1903, 111 y sigs.

(3) Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, 746, Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, 1896, 263 y sig.

había visitado ninguna escuela de rabinos en Jerusalén. El hecho se confirma por el asombro que el Niño Jesús, de doce años, despertó en Jerusalén entre los doctores de la Ley. Se contradice toda la narración, si de *Luc.*, II, 46 [1], se quiere deducir que Jesús fué á la escuela de los escribas. Pero debía resaltar más aún el contraste entre su ciencia escritural y su formación de estudiante, cuando Jesús dió principio á su *misión* y públicamente expuso ante las gentes y los escribas la proximidad del reino de los cielos.

Igual sabiduría se manifiesta en los discursos del Señor, cuando, á manera de segundo Moisés, publica en la montaña su nueva Ley, que constituye una norma de insuperable perfección, tanto para el individuo como para la sociedad, así para la vida interna del pensamiento y del deseo, como para el proceder con el prójimo y con Dios; y cuando en sencillas parábolas, sacadas de la naturaleza y de la vida humana, relata, ora de una manera velada, ora claramente, los secretos del reino de Dios y los caminos tortuosos de los pecadores, en forma al mismo tiempo oculta y evidente, oculta para los que tienen ojos y no ven, orejas y no oyen, y evidente para los que les es dado conocer los misterios del reino de Dios. En imágenes vulgares, pero ricas de significado, con palabras sencillas, pero muy substanciosas, sabe Jesús revelar á sus oyentes toda la historia de su reino hasta el fin de los tiempos; en narraciones desprovistas de adornos, pero tiernas y patéticas, que conmueven los corazones, hace contemplar, como en un espejo, el alma del hombre extraviado, que por la gracia vuelve de nuevo á Dios, y por tal modo ofrecer á cada uno un conocimiento maravilloso de su propio interés. Ora coloque en la picota, con duras reprensiones, á veces sarcásticas, la maldad de los enemigos; ora instruya á los discípulos con amorosa solicitud sobre el reino de Dios, ó los ilustre y consuele respecto al destino que les espera en

(1) Meinhold, *Jesus und das Alte Testament*, 1896, 4.

el mundo, por doquiera reconocemos la misma sabiduría divina, sencilla en lo sublime, sublime en lo sencillo, natural en la forma del decir, insuperable en la profundidad del pensar. Jesús resuelve como por encanto los más arduos problemas, cuya claridad inopinada obliga á la admiración al oyente y al lector [1].

Sin un desenvolvimiento dialéctico sistemático, sin artificio de retórica y de filosofía, abarca todas las cosas con intuición segura, y lo expresa todo con diáfana claridad y estupenda sencillez. Aunque no tuviéramos las sutiles polémicas del cuarto Evangelio, deberían siempre admirarnos el arte de la polémica en las controversias referidas por los sinópticos. Breve, pero concluyentemente resume San Mateo el resultado de ellas de este modo: «Y nadie le podía responder palabra, y desde aquel día nadie fué osado á preguntarle» (XXII, 46).

II. *Aspecto negativo de la índole de Jesús*

8. La impecabilidad de Jesús está afirmada directa é indirectamente en las Sagradas Escrituras.—Pero el *sabio* es digno de ser tomado como modelo sólo cuando posee la *verdadera sabiduría*, no simples conocimientos. El mundo antiguo conoce ya la distinción entre saber y poder, entre ciencia teórica y ciencia práctica. La verdad y la sabiduría se encuentran en la Sagrada Escritura constantemente unidas y llenas de eficacia sobre la vida. La ciencia de Jesús no sería verdadera sabiduría, si no se hubiese convertido en jugo y sangre de toda la vida. El dijo una vez á sus discípulos que la verdad los haría libres, pero ésta debió operar tal efecto en El más que en otro alguno; en El debió actuarse enteramente la libertad. Pero ¿qué es la libertad? Preguntemos mejor: ¿Qué es la esclavitud? ¿Qué otra cosa es sino la sumisión del hombre

(1) Haupt, *Zur Individualität Jesu*, «*Stud. u. Krit.*», 1887, 375 y sigs.; Schell, *Dogmatik*, III, 125 y sig., 137; Harnack, *Wessen*, 22 y sigs.; O. Holtzmann, *War Jesus ein Ekstatiker?*, 1903.

á la dominación del mundo, de la carne, de la concupiscencia, del pecado, del demonio? Así, pues, la libertad consiste en hacerse uno independiente del mundo y de sus bienes, en dominar la sensualidad con sus concupiscencias, en estar *exento de pecado.*

Tal es, por tanto, también la determinación negativa de la índole de Jesús, aquella determinación que en el pleno sentido de la Sagrada Escritura se ha aplicado sólo á El. La exención del pecado constituía la primera condición de toda la obra redentora; porque sólo aquel á quien no remordiese culpa alguna, podía tomar sobre sí los pecados de los otros; sólo aquel que jamás hubiese gemido bajo el yugo de sus propias faltas, podía tomar este yugo por los demás; sólo aquel en quien Satanás no tuviese parte alguna, podía anonadar la soberanía del demonio. «Porque todo pontífice, tomado de entre los hombres, es puesto á favor de los hombres en aquellas cosas que tocan á Dios, para que ofrezca dones y sacrificios por los pecados; el cual se pueda condoler de aquellos que ignoran y yerran, por cuanto él también está cercado de enfermedad; y por esta causa debe como por el pueblo, así también por sí mismo ofrecer por los pecados» (*Hebr.*, V, 1 y sig.)

La *exención de todo pecado* está atribuída en la Sagrada Escritura directa ó indirectamente á Jesús [1]. Jesús mismo pregunta á los judíos que no querían creer en sus palabras: «¿Quién de vosotros me convencería de pecado?» (*Juan*, VIII, 46). Este pasaje no es eliminado en manera alguna por *Mat.*, XIX, 17, como afirma Strauss, porque aunque allí se quiera explicar el calificativo «bueno», en

(1) Ullmann, *Die Sündelosigkeit Jesu*, [7] 1863; *Theol. Klassikersamml.*, 1896; Atzberger, *Die Unsündlichkeit Christi*, 1885; Steude, *Apologie*, 185 y sigs. Ordinariamente se citan: *Juan*, VIII, 29; X, 30; XVII; *Hechos*, III, 14; II *Cor.*, V, 21; *Hebr.*, IV, 15; VII, 26-28; I *Ped.*, II, 21-23; III, 18; I *Juan*, II, 19; III, 5, 7. Por lo contrario, se alegan: *Juan*, IV, 48; VII, 8; *Luc.*, XXIV, 28; *Juan*, II, 4; VI, 6; IV, 7-16; *Mat.*, XI, 4; *Marc.*, X, 17 y sigs.; *Luc.*, XVIII, 18 y sigs.; *Mat.*, XIX, 16 y sigs.; *Marc.*, V, 1-20; *Mat.*, VIII, 28-34; *Luc.*, VIII, 26-39; *Mat.*, XI, 21 y sigs.; XVI, 8; XVIII, 17; XVI, 23; XXI, 17 y sigs.; *Mat.*, XII, 47-50; XV, 21 y sigs.; VIII, 21-22; *Juan*, XI, 6 y sigs.

modo alguno quiso Jesús presentarse á sí mismo como pecador. Ni puede decirse, con Strauss, que el texto significa simplemente que Jesús no merecía condena de muerte, porque en la boca de Jesús vale algo más que: Yo no he cometido delito alguno capital.

San Pablo no sabe figurarse un Redentor que al mismo tiempo sea pecador: «Aquel que no había conocido pecado, se hizo pecado por nosotros, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él» (II *Cor.*, V, 21; *Rom.*, V, 21; *Fil.*, II, 8). El autor de la Epístola á los Hebreos pone de relieve la humanidad del Pontífice de la Nueva Alianza, pero excluye expresamente los pecados: «Porque tal Pontífice convenía que tuviésemos nosotros, santo, inocente, inmaculado, segregado de los pecadores, y ensalzado sobre los cielos» (VII, 26). San Pedro escribe: «Pues para esto fuisteis llamados: puesto que Cristo padeció también por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus pisadas. Que no hizo pecado, ni fué hallado engaño en su boca» (I *Ped.*, II, 21-22). Y San Juan, que llama embustero al que se atreve á decirse sin pecado, escribe respecto á Jesús: «Y sabéis que él apareció para quitar nuestros pecados; y no hay pecado en él» (I *Juan*, III, 5).

Indirectamente afirma además la Escritura la inocencia de Jesús demostrando cómo los discípulos se sintieron atraídos precisamente por su inmaculada pureza, mientras los enemigos se arrebataban en vano para descubir en su índole abierta y franca una sombra por pequeña que fuese. ¿Quizás por esto idealizaron los Evangelistas á su amado Maestro? ¿También para ellos se corroboró el dicho de que de los muertos nunca se habla mal? (1) Pero de cuanto los Evangelios nos enseñan acerca de los discípulos, ninguna de las dos hipótesis es admisible. Ellos no crearon de un golpe ni apresuradamente su idea respecto á Cristo, á pesar de que su vocación fué muy rápida, sino que fueron educándose poco á poco por espacio de tres años. Si,

(1) Hase, *Geschichte Jesu*, 240 y sigs.

no obstante las persecuciones judías, permanecieron fieles al Señor, el cual tenía palabra de vida eterna, es evidente que debieron estar persuadidos de la pureza de su índole, que con tanta frecuencia vieron atacada por la malignidad de los adversarios, aun antes de su muerte. Si la cosa no hubiese sucedido así, el proverbio antes referido no habría podido convencerlos. Esto tan sólo podía conseguirlo la realidad de la resurrección. Y quien tanto ha creído en la plena resurrección, necesariamente debe admitir también, sin género alguna de duda, la exención del pecado. Si el Maestro muerto hubiese dado ocasión á los discípulos para idealizar al Maestro vivo, los acontecimientos que siguieron los hubieran curado pronto de su exaltación. Ellos, dóciles discípulos del Antiguo Testamento, cuanto más convencidos estaban de la culpabilidad universal del hombre, y de ello hacían dura experiencia en sus misiones, tanto menos debieran haber callado tal cosa respecto de Cristo, si sus recuerdos sobre él hubieran conservado en su mente algo semejante. Strauss cree verdaderamente que sólo un exento de pecado podría dar valioso testimonio de la impecabilidad; pero puede replicársele: un pecador ¿no podrá creer á ninguno libre de pecado?

Los *narradores*, supuesto que también hubiesen tenido tal idea, no habrían conseguido esconder del todo la sombra que necesariamente acompaña á la luz. Aunque hubiesen sido más diestros de lo que fueron en realidad, difícil habría sido su labor de pintar á su Señor de modo tan humano, y, no obstante esto, tan puro. Para confirmar la veracidad de los escritores sagrados, Dios, dice Orígenes, escogió precisamente personas tan inexpertas (1). El ejemplo de Jenofonte demuestra cabalmente lo contrario. ¿Aca-

(1) *C. Cels.*, 3, 39. V. 2, 41 y sigs., Jenof., *Mem.*, 1, 1, 11. En la *Christliche Glaubenslehre* de Schleiermacher, quien parte del supuesto de que «en la vida de Jesús existió históricamente el tipo ejemplar que en todo hombre se halla en la idea, pero que no se verifica nunca», se alega como argumento capital la imposibilidad de explicar las notas individuales, que conocemos por la historia de Cristo, con la índole *ejemplar* del mismo, si no hubiese existido alguien que hubiese realizado estas notas en su vida. V. Schenkel, *Fr. Schleiermacher, Ein Lebens-und Charakterbild*, 1868, 496 y sigs.

so el lector de los *memorabili* cree que Jenofonte quiso pintar á su héroe como un ideal de hombre exento de todo defecto? Las manchas que deja caer sobre el natural de Sócrates, quizás á los ojos de un griego de entonces apenas podían nublar la claridad del cuadro, pero, miradas á la luz de la moral de todo el género humano, siempre son manchas. Demuestran ellas que un griego ni podía ni quería describir una índole exenta de toda culpa, y que los hombres en general no han pintado tal índole, sino como hombre ideal, cuando no se han dejado seducir por las apariencias. Pero en el Evangelio nadie ha descubierto aún semejantes manchas, lo cual es al mismo tiempo un argumento contra los que suponen crisis violentas, por lo menos para los primeros períodos de la evolución. «Si todo no nos engaña, bajo la superficie de la vida de Jesús, tal como la conocemos, no existen crisis ni tempestades violentas, no hay sombra de ruptura con su pasado. Pero en sus discursos y sentencias, ora amenace y repruebe, ora acaricie amorosamente, ora hable de su relación con el mundo ó de su relación con el Padre, se advierten crisis internas dominadas, ó las cicatrices de una espantosa lucha [1].»

9. **Los mismos enemigos de Jesús, con sus vanas acusaciones, son testimonio en favor de la impecabilidad. Blasfemia á consecuencia de la remisión de los pecados y de la violación del sábado.**—Pero los Evangelios nos ofrecen también el medio de contemplar el retrato de Jesús con los ojos de los *enemigos*, cuando nos refieren las acusaciones de los *fariseos* y de los *escribas*. ¿Cuáles son tales acusaciones? Jesús fué acusado de *blasfemia*, porque perdonaba los pecados y se designaba á sí mismo como hijo de Dios. Mas la forma misma de la acusación nos demuestra la nulidad de ella. Porque de las dos cosas, una sola era posible: O Jesús era un exaltado, un engañador, ó era el verdadero hijo de Dios. La primera

(1) Harnack, *Wesen*, 21; Schell, *Christus*, 8 y sigs.

hipótesis, que apenas puede tomarse en serio ni aun por el insípido espíritu de un volteriano, es inconciliable con la índole entera de Jesús, y hace inexplicable la fe de los discípulos. El referirse á que Jesús hacía la voluntad del Padre, habría sido una locura, si él hubiese obrado con el poder del diablo. El hecho de ser oídos sus ruegos y sus milagros, hubiera sido imposible, si él no hubiese sido la verdad por excelencia. Otro cualquiera no habría podido durante tres años enseñar, sanar y hacer el bien, no habría podido hacer frente á la astucia y violencia de sus enemigos. Tan sólo el que no reconozca estas consecuencias, solamente el que niegue la misión divina, el conocimiento divino, la divina esencia, puede presumir en él una forma de exaltación. ¡Lo extraño es que tal acusación partió precisamente de los que querían explicar la expresión «Hijo de Dios» en sentido puramente moral!

Lo mismo puede decirse de la *profanación del sábado*, acusación varias veces rebatida en los cuatro Evangelios. Con tal profanación se transgredía directamente el precepto del Señor: «Santificarás el sábado.» Es cierto que, según el concepto de los judíos de entonces, se cometía con esto una falta grave. ¿Pero acaso era aquel también el concepto de la ley, del legislador? ¿Puede tomarse acaso en el sentido de un descanso absoluto el descanso de Dios en el séptimo día? Al contrario, porque vemos que el Padre obra hasta hoy y el Hijo obra igualmente. Los judíos interpretaron este mandamiento de modo puramente externo, sin el verdadero conocimiento de Dios; pero también admitían prácticamente otra interpretación. En caso de necesidad, cuando una vaca ó un asno caían en una fosa, olvidaban su rígido descanso sabático y hacían lo que era necesario; en sábado se circuncidaban también los niños que habían cumplido los ocho días. ¿No había de ser permitido también á Jesús librar á una pobre hija de Israel de sus sufrimientos y hacer el bien á los hombres? ¿Qué cosa más digna de la solemnidad del sábado y del honor de Dios, que hacer obras gratas al Señor? No está el hom-

bre hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. Así, pues, Jesús defiende sus curaciones en sábado, no solamente á la luz de la beneficencia, sino á la de la *nueva ley, de la misión divina.* Como hombre ordinario, difícilmente habría podido contraponerse á toda la teoría y á toda la práctica judía de aquellos tiempos; pero como hijo del hombre é hijo de Dios, él era el Señor del sábado. Las acusaciones de haber transgredido ciertas usanzas farisaicas (*Mat.*, IX, 14 y sig.; XI, 19; *Marc.*, II, 8, 15; VII, 2 y sigs.), se rebaten también más fácilmente.

10. Bautismo en el Jordán.—Pero el hecho del bautismo de Jesús en el Jordán, ¿no contradice su impecabilidad [1]? Juan estaba predicando «el bautismo de penitencia para remisión de pecados, y salía á él toda la tierra de Judea, y todos los de Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados. Y aconteció que en aquellos días Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fué bautizado por Juan en el Jordán» (*Marc.*, I, 4, 5, 9). «Y aconteció que como recibiese el bautismo todo el pueblo, también fué bautizado Jesús, y estando él orando, se abrió el cielo» (*Luc.*, III, 21). ¿Recibió, pues, también Jesús el bautismo en remisión de los pecados como el pueblo? Es digno de notarse que ni Marcos ni Lucas refieren que Jesús había confesado sus pecados, omisión por la cual hallamos positivamente indicada la causa de la voz celestial; porque el Hijo amado no puede necesitar que un Juan lo purifique de la culpa. Mateo previene la objeción refiriendo cómo el Bautista quiso impedir el acto de Jesús con estas palabras: «¿Yo debo ser bautizado por ti, y tú vienes á mí? Y respondiendo Jesús, le dijo: Deja ahora, porque así nos conviene cumplir toda justicia» (*Mat.*, III, 14-15). Esta frase no puede solamente significar que Jesús hubiese querido dar un tipo del bautismo cristiano, lavar en el Jor-

---

(1) Ps.-Cipr., *De rebapt.*, 17: *In quo libro (praedicatio Pauli) contra omnes scripturas et peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria compulsum.*

dán nuestros delitos, santificar y dar virtud al agua para purgar las culpas cuando seamos sumergidos; ni es suficiente explicación el decir que él quiso sancionar la obra del Bautista, y dar una elevación religiosa á su propia vocación mesiánica.

Por lo contrario, la *manifestación del Padre* en el acto del bautismo demuestra que tal acto estaba preestablecido para iniciar solemnemente al Mesías en su ministerio, declarar cerrada la profecía, de la que Juan era el último representante, é inaugurar el reino mesiánico. Hasta entonces, el bautismo de agua se consideraba como signo y exhortación á la penitencia; pero desde aquel momento, unido al Espíritu Santo y al fuego, debía purificar interiormente, corroborar, transformar y renovar las almas bien predispuestas; al mismo tiempo cerraba también la vida oculta de Jesús mismo é inauguraba su ministerio público. Con aquel acto, ordenado por el Padre, empieza él aquella obediencia que le había prometido, y la práctica de toda la justicia. El asumió la apariencia de la culpa, pero destruyó la culpa con su obediencia al Padre. Como Redentor del pecado, pero impecable, inició en aquel momento su obra, y ni aun puede tratarse de un verdadero y propio reconocimiento de haber pecado. El pueblo mismo difícilmente pudo ilusionarse sobre esto, porque Cristo, á diferencia de los otros, no hizo confesión, y pronto siguió la maravillosa teofanía. Esta no ocurrió sólo por Jesús ni sólo por Juan, sino por los dos y por el pueblo.

11 Tampoco en el interior de Jesús puede encontrarse pecado.—Pero en esta argumentación nuestra, ¿no nos hemos asido quizás demasiado á lo exterior? ¿Podemos penetrar en lo que ocurría en lo *interior de Jesús*? Tal es la objeción de Strauss y de Renán y de otros muchos [1], que niegan en general que entre los hombres pue-

(1) Hartmann, *Religiöses Bewusstsein der Menschheit*, 1882, 526. Sobre Kant, quien al fin y al cabo admite la impecabilidad, v. K. Fischer, *Gesch. der Philosophie*, IV, 111, 308; König, *Was ist Wharheit von Jesus Christus?*, 1897; Steude, *Zeugnisse von Christentum und von Christus*, «*Beweis des Glaubens*, 1903, 121 y sigs.

da haber exención de pecado, porque no hay ni uno que no sienta malos instintos y concupiscencias pecaminosas, que no tenga en sí algo de la humana enfermedad. Nosotros lo admitimos para los hombres dañados por el pecado original, pero no para los hombres en general. Que el hombre no manchado del pecado original, y ayudado de una gracia especial de Dios, pueda quedar preservado de cualquiera culpa, es cosa, no sólo incontestable para el creyente, sino evidente también para el que admita por lo menos la bondad y sabiduría del Creador. En Jesús ha de considerarse además toda su dignidad religiosa, su misión divina, su origen celestial. Aunque aquí prescindimos de la teoría y nos limitamos á los hechos, es falso decir que los Apóstoles no miraron más que el aspecto externo. No necesitamos restringirnos á argüir desde lo externo á lo interno, si bien es un argumento que no debe despreciarse. Es también verdad, en efecto, que, junto con interiores combates, puede existir cierta grandeza moral, pero esta genérica afirmación no puede aplicarse á la excelencia perfecta de Jesús. La historia de la tentación da idea de luchas internas, pero nos hace ver la pronta victoria sobre el tentador. En aquella suposición, jamás habría podido conservarse en forma tan perfecta la exterior elevación en medio de una vida entera infinitamente rica y llena de vicisitudes. Con esto no se niegan los acontecimientos externos, porque la fe en potencias malignas, y aun en espíritus malignos personificados, no debe tenerse por superstición del tiempo.

Pero los *Apóstoles* pudieron en realidad arrojar una mirada á lo *interior de Jesús*. Jesús, no solamente les abrió con frecuencia, y mucho más en la última cena, su corazón, exuberante de afecto, y tan puro, que no estaba empañado por el menor hálito de culpa, sino que además reconoció la culpabilidad de todos los hombres [1], procla-

(1) *Mat.*, VI, 12; VII, 11; XVIII, 24-25; *Marc.*, I, 15. También Strauss (*Leben Jesu*, 1864, 208) reconoce que en la vida de Jesús no se encuentran huellas de combates espirituales, como en Agustín y Lutero.

mándose inmaculado; y esto, aun enseñando en su Ley que también el pensamiento impuro, el deseo y la intención mala constituyen pecado. ¿No hizo observar con esto á los discípulos la gran diferencia, casi excitándolos á leer en su más íntimo pensamiento? A pesar de que Jesús, en sus predicaciones, recomienda á menudo que se haga penitencia y se implore el perdón de los pecados, nosotros, que en toda su vida reconocemos todo el hombre, no encontramos en él una plegaria de penitencia, ni un ejercicio de penitencia. «La índole de Cristo se presenta á nuestros ojos como la de un hombre que no tiene pecados que lamentar; y, no obstante esto, la manifestación de esta índole ha llenado el mundo de gemidos de penitencia. El cristiano es siempre un penitente; y en esto se tiene por imitador de un Maestro, el cual (en sentido literal) no era penitente.» Un hombre de tan elevada conciencia, con un concepto tan profundamente moral de la vida religiosa, no habría podido dejar que la culpa se infiltrase en su corazón, sin hacer lo que requería de los otros, de todos los otros, como imprescindible deber. El natural de Jesús sería incomprensible, si en un escondrijo cualquiera de su corazón se hubiese insinuado la enfermedad humana. Pero la inocencia se convierte así en el fundamento más seguro de toda vida cristiana, de todo el Cristianismo, que tiene la misión de purificar al hombre de todo pecado (1). La íntima conciencia del pecado, el ardentísimo anhelo de santidad, fueron despertados por el Redentor inmaculado y santo.

III. *Aspecto positivo de la índole moral de Jesús*

12. Aspecto positivo de la índole moral. Jesús no

(1) La demostración tradicional véase en Atzberger, *Die Unsündigkeit*, 31 y sigs.; las definiciones de la Iglesia, ibid., 35 y sigs.; Denzinger, *Enchir.*, n. 82, 233. Scheel (*Augustis Darstellung über Christi Person und Werk*, 1901, 211) hace responsable á San Agustín, juntamente con San Ambrosio y San Jerónimo, de que el Catolicismo pusiese «al Cristianismo de modo tan insufrible y chocante en estricta dependencia de los hechos de la generación», porque dicho Doctor deriva la impecabilidad de Jesús de su nacimiento virginal.

entró en el estado conyugal.—Para conocerlo conviene mirar á las obras y á la relación de Jesús con Dios. Respecto á los primeros años de su edad, no poseemos más que una noticia breve, facilitada, también esta vez, por Lucas: «Y descendió con ellos y vino á Nazaret, y estaba sujeto á ellos» (II, 51); se trata del Jesús de doce años. Pero ¡cuánto dicen estas palabras! Si bien de toda la índole de Jesús hemos podido deducir que, hasta su vida pública, fué obedientísimo á sus padres, nos es muy grato este significativo y positivo testimonio del Evangelio. ¡El divino niño Jesús, en su casa de Nazaret, sometido en todo a sus padres! ¡qué dulce modelo para la juventud! Nos lo imaginamos en el acto de obedecer los mandatos de su santa Madre, yendo al trabajo con el padre putativo que Dios le designó, y, como hijo del carpintero, hacerse también carpintero. Como tal hijo obediente, es el modelo de todos los niños; como tal laborioso carpintero, ha bendecido y santificado el trabajo manual. En la antigüedad, el trabajo manual estaba desprestigiado, era odiado, se reputaba como indigno de un hombre libre. El Redentor mismo lo ejerció, y, por tanto, lo ennobleció. Los Apóstoles trabajaban, y San Pablo atendió á su sustento con el trabajo de sus manos, enunciando también la máxima: «El que no quiera trabajar, no coma» (II *Tess.*, III, 10).

Un rasgo tan sólo de aquella retirada vida casera conocemos, que no sería necesario indicar, si no se prestara á extrañas interpretaciones. Jesús nunca entró en el *estado matrimonial*, aunque era ley que el joven israelita se casara á los 18 años de edad. ¿Cómo debe explicarse este hecho indudable? Schleiermacher dice: «El hecho de que Cristo no diese el último cumplimiento á su vida contrayendo matrimonio, parece limitar su ejemplaridad; como quiera que sea, es un punto arduo que debe dilucidarse (1).» Hase dice: «Necesitamos encontrar el motivo moral por qué aquel joven, apto para el matrimonio, no lo contrajo.

(1) V. Hase, *Geschicthe Jesu*, 835.

Según las tradiciones judías, especialmente tratándose del primogénito de una casa, el matrimonio era un deber. Por tal motivo, siendo Jesús un hombre, en cuya perfección moral cree la especie humana, siempre se ha impuesto la cuestión respecto á qué reflexión pudo retenerlo á abrazar el estado conyugal, sobre el cual meditó, y del cual, contra la relajación judía en cuestión de divorcio, pronunció la ideal indisolubilidad.» Se han alegado por respuesta—continúa—motivos económicos, ideales, ascéticos, la dificultad de su ministerio doctrinal, la previsión de su violento fin. Pero nada de esto conviene á los años pacíficos anteriores á su vida pública, ni puede afirmarse que un casado sea menos capaz de afrontar los combates de la lucha. Más oportuno parece el motivo ideal. Jesús estaba tan dado á las ideas, que no podía caberle en la mente el pensamiento de una feliz unión de amor.

Pero, observa Hase, el matrimonio no tiene solamente un aspecto egoísta, sino también otro humano y religioso; también los Apóstoles eran algo para el Señor, y éste era todo para ellos; la dignidad mesiánica tampoco hubiera hecho imposible el matrimonio. Pero, prosigue Hase, estamos acostumbrados á no concebir á Jesús en manera puramente humana. «Tal motivo tendría valor solamente en el caso en que el celibato fuese un estado superior, como cree la Iglesia Católica; y en tal hipótesis sería cosa de alegrarse si, no solamente Pedro, sino también Jesús se hubiese casado; el monaquismo, el sacerdocio célibe y otras formas de sacrificios humanos hubieran sido entonces imposibles [1].» ¡Y de todo esto es Jesús responsable, porque no se casó! ¿Había de faltarle á él precisamente, en este punto de tanta importancia, aquella sagacidad que mostró en todas las cosas? ¿Se habrá hecho modelo, sin grave motivo, de las vírgenes y de las almas virginales, y habrá

(1) Más moderadamente juzga Hase en el *Vom Streite der Kirchen*, 1826 (*Werke*, X, 89 y sigs.). Häckel (*Welträtsel*, 412) sentencia según su frívola manera á Jesús, á Pablo y al celibato. V. también Hirscher, *Theol. Quartalschr.*, 1820, 638 y sigs.; 1823, 236 y sigs.

dado impulso á tales «sacrificios humanos?» En verdad, es difícil dar una respuesta más miserable á tal cuestión que aquella en que Hase expresa su propio juicio: «Si, pues, faltan razones universales y convincentes, queda sólo la hipótesis de algo fortuito, individual, en su juventud, esto es, que Dios no hiciese una mujer para él. Supongamos, por ejemplo, que su prometida hubiese muerto, etc.» ¡Fortuito! Y en tanto, en la conclusión, dice que Jesús fué en esto guiado por Dios.

Pero nosotros, sin cuidarnos de esto, nos referimos mejor á *razones ideales* [1]. Jesús no sería el hombre ideal, el modelo, si el acaso hubiese tenido parte en su vida; no sería la cabeza espiritual del género humano, si hubiese sido el fundador de una generación carnal; no sería el Mesías de todo el género humano si no se hubiese desligado, así del particularismo judaico como de los lazos de familia. Quien considere el vivo contraste que traza San Pablo entre el primero y el segundo Adán, entre la ley y la gracia, verá que es imposible incluir el Hijo de Dios, hecho hombre, en la cadena de las generaciones carnales, fuera de la cual ya se encontraba, merced á su concepción milagrosa. Júzguese como se quiera la indudable doctrina de Jesús y del Apóstol respecto al estado virginal, lo cierto es que en el ejemplo del Señor tiene ella su más sólido fundamento. La *vocación* obligó á los Apóstoles á dejar mujer é hijos, la vocación puede exigir para sí todo el hombre, porque de otro modo éste se encontraría dividido. El que está sin mujer, tiene solicitud por las cosas del Señor, se esfuerza en agradar á Dios; pero el que está casado, tiene solicitud por las cosas del mundo, se esfuerza en agradar á la mujer, está dividido.

Pero además de la vocación, hemos de considerar también la *idea de la virginidad*, la cual, sin despreciar á la mujer, mira al cielo, donde no hay quien se case ni quien tome mujer; mira á los ejércitos vestidos de blanco delante del Cordero, que no se mancharon con mujer. El matri-

(1) Agust., *De virg.*, 2 y sigs.

monio es una institución divina, es santo; pero el sentimiento cristiano no puede figurarse un Hombre Dios al lado de una mujer. Aquí podemos aplicar las palabras del Señor: «¿Qué quieres de mí, oh mujer?» dirigidas á su madre en las bodas de Caná, para significar su desprendimiento de todo lazo terrenal, y su total abandono á la vocación mesiánica. Lo cual está en admirable acuerdo con la respuesta que Jesús dió á los que le anunciaron que su madre y hermanos estaban fuera: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo la mano hacia sus discípulos, dijo: Ved aquí mi madre y mis hermanos. Porque todo aquel que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ese es mi hermano y hermana y madre» (*Mat.*, XII, 48-50). Y cuando una mujer llamó bienaventurada á la madre de Jesús, él respondió: «Antes bienaventurados los que oyen la palabra de Dios, y la guardan» (*Luc.*, XI, 28).

13. Celibato y virginidad.—No es nuestro propósito tratar de la virginidad en la *historia de la Iglesia*, en su relación con Cristo ó con la Virgen Madre. Nos limitaremos á muy pocas consideraciones. Los encratitas hacíanse escudo de la virginidad de Jesús; pero Clemente de Alejandría les replica: Vosotros no conocéis los motivos de ella. En primer lugar, Jesús tenía por esposa á la Iglesia; además, no era un hombre ordinario, que tuviera necesidad de ayudadora según la carne; finalmente, no necesitaba engendrar hijos, porque él permanece eterno, y ha nacido como Hijo *único* de Dios. Tertuliano y Orígenes ven en ello el modelo de la pureza y de la castidad. Ambrosio nos da cuenta del decreto de un sínodo de Milán, dado en respuesta á una carta de Siricio. En él se dice que el matrimonio fué santificado por Jesús, pero la virgen fué antepuesta á la casada, porque había escogido el cielo; para la mujer los afanes, para la virgen la salvación; por último, Cristo mismo eligió para sí el carisma de la virginidad y demostró en sí el don de la incorrupción [1].

(1) Clem. Alej., *Strom.*, 3, 6, 533; Tert., *De pud.*, 6; Oríg., *In Lev. Hom.*,

Ciertos antiguos filósofos que vivieron en el celibato fueron ya recordados por San Jerónimo; pero no oculta la diferencia que existe entre la simple renuncia del matrimonio y la continencia cristiana. Huygens, como algunos de los más grandes científicos de su tiempo y de otras épocas, nunca se casó (1). «En algunos de sus héroes, la filosofía se ha mostrado desfavorable al matrimonio. También Descartes y Hobbes, Espinosa y Leibniz fueron célibes.» En cuanto respecta á Kant, la cosa se explicaría «por la personal independencia del filósofo.» El se asoció al parecer de San Pablo, esto es, buena cosa es casarse, pero es mejor permanecer soltero (2). ¿Por qué, pues, ha de parecer esto menos conveniente cuando se trata de filósofos cristianos, de pastores de almas? En cuanto á Cristo la explicación no nos la da ciertamente el acaso. «La razón de esto se halla mejor en la singularidad de su vocación, que requería para ella todo el hombre, y no dejaba espacio para el cumplimiento de la vocación ordinaria humana, la cual, fuera de esto, y hechas pocas excepciones, se concilia con todo género de vida (3).» Schleiermacher trata de evitar las consecuencias afirmando que todos los sentimientos son piadosos. Debe aparecer claro, dice, que «el protestantismo, frente á la triste opinión de una preeminente santidad de la vida célibe, no puede afirmar lógica y plenamente la dignidad del sacerdote padre de familia sino á condición de admitir y demostrar que el amor conyugal, y, por tanto, también las relaciones de los dos sexos que le preceden, no se oponen, por la naturaleza misma de las cosas, á la más piadosa disposición de ánimo.»

14. Huída del mundo y amor del prójimo en Jesús. —Pero tal desprendimiento de los lazos familiares es sencillamente una consecuencia del *desprendimiento de las cosas terrenas* en general. El Hijo de Dios se valió de la na-

9, 2; Ambr., *Ep.*, 42; Müller, *Die Keuschcheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und praktischen Bedeutung*, 1897.

(1) Heller, *Geschichte der Physik*, II, 181.

(2) K. Fischer, *Gesch. der Phil.*, III, 99.

(3) Weiss, *Leben Jesu*, I, 281; Schleiermacher, Werke., I, 1843, 268.

turaleza humana, de la unión con el elemento terreno, sólo hasta donde fué necesario para cumplir la obra de la redención; para elevar la naturaleza humana á la participación de la divina. Así como quiso nacer de una Virgen pura, quiso también escoger una muchacha pobre y desconocida en la remota Nazaret, en la despreciada Galilea. Aunque los sabios de Oriente llevaron consigo regalos regios, el rey de Israel quiso nacer en un establo, recibir de pastores del campo los primeros homenajes, huir á Egipto ante el furor del tirano, vivir desconocido en Nazaret. Las aves tienen sus nidos, los lobos su madriguera; pero el Hijo del hombre no tiene donde posar la cabeza. El, á quien sirven los ángeles del cielo, se ha hecho voluntariamente pobre, para servir á los hombres y hacer ricos á los pobres; él predicó el Evangelio á los pobres, no solamente con la palabra, sino con el ejemplo. Su reino no era de este mundo, ni sus discípulos debían buscarlo en los bienes de este mundo. Pero cuanto más profunda es la inclinación del hombre hacia los bienes de este mundo, cuanto más tenazmente estaban atados los antiguos, y entre éstos los judíos, á los bienes terrenos, mayor efecto debía producir la renuncia de los bienes y comodidades, de las cosas gratas de la vida, más persuasiva debía ser en los pobres la palabra del Evangelio. No en vano el Evangelista Lucas dió especial importancia á estos aspectos «ebioníticos» de la vida de Jesús. ¡Pobreza en la tierra, riqueza en el cielo, dinero de la iniquidad en la tierra, tesoro inmarcesible en el cielo! Lo que Jesús dijo al tentador: «Está escrito, adora al Señor tuyo y sirve sólo á él,» fué el principio directivo de toda su vida. No puede servirse á dos señores, á Dios y al dinero. Pero Jesús sirvió á su Padre, que está en los cielos.

La conducta de Jesús respecto á la *ascética* se juzga, á decir verdad, de diversa manera, diciendo alguno que él se contrapuso al Bautista (*Mat.*, XI, 19), que no fué considerado por sus discípulos como un asceta odiador del mundo, y que ordenó no huir, sino destruir los tres enemigos:

dinero, solicitud y egoísmo (1). Pero esto no se opone á que Jesús y sus discípulos hubieran renunciado á toda posesión (*Mat.*, VIII, 20; XIX, 27 y sigs.), y ejercitado la mortificación. «Quien en pos de mí quiera venir, niéguese á sí mismo, y tome su cruz cada día, y sígame» (*Luc.*, IX, 23). «Y el que no lleva su cruz á cuestas y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo» (*Ibid.*, XIV, 27). Esta imitación requiere la renuncia de todo lo más querido que se tiene: «Si alguno viene á mí y no aborrece á su padre, y madre, y mujer, é hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su vida, no puede ser mi discípulo» (*Ibid.*, XIV, 26). «Y si tu ojo derecho te sirve de escándalo, sácatelo y échalo de ti; y si tu mano derecha te sirve de escándalo, córtala y échala de ti» (*Mat.*, V, 29; XVIII, 8. *Marc.*, IX, 43). Tales sentencias son demasiado numerosas para que puedan olvidarse cuando se trata de la ascética de Jesucristo, aun cuando se comprenda que no tienen exacto sentido sino como relativas al verdadero espíritu de mortificación y al celo por el reino de Dios.

Libre de todo cuidado hacia las cosas terrenas, Jesús pudo practicar el *amor del prójimo* con perfecto desinterés. Habiendo renunciado á todos los bienes de esta tierra, le faltaban los medios para la beneficencia, entendida en el sentido ordinario; así, pues, estaba reducido á vivir de la caridad de otros, especialmente de mujeres piadosas. Pero esto no le impidió ser un hombre benéfico en un sentido más sublime. «Muchas buenas obras os he mostrado de mi Padre, ¿por cuál obra de ellas me apedreáis?» (*Juan*, X, 32). Así pudo preguntar Jesús á sus enemigos. Había recorrido el país de los judíos y hecho el bien; había sanado á sus enfermos, dado de comer á los hambrientos, resucitado á los muertos, y á todos demostró amor y gracia; había convertido á los pecadores reconciliándolos con Dios, y había rogado aun por los que le perseguían.

(1) Harnack, *Wesen*, 50 y sigs. Por lo contrario, Schell, *Christus*, 61 y sigs.; Weiss, *Apología*, V, 345 y sigs., 382 y sigs.; Sto Tom., *S. th.*, 3, q. 10, a. 2.

El, que en el acto de dar limosna, decía que la mano izquierda no debe saber lo que hace la derecha, ejercitó del modo más perfecto esta desinteresada caridad. Á todos les ofrecía sus dones, va derecho á las ovejas extraviadas, hallando para ellas en su mansedumbre palabras de consuelo y de cariño; pero nada hace á la fuerza, y se retira cuando encuentra un terreno infecundo. Mas cuando la malignidad y la obstinación se atraviesan en su camino, entonces no teme levantar la voz seria, punzante y amenazadora para avergonzar á los adversarios. Aunque Jesús tuvo que limitar su ministerio á Palestina, acogía á todos los hombres, judíos y samaritanos, con idéntico amor. Quiere ser para todos el buen pastor, á todos comprende en su oración sacerdotal, para que sean *una sola cosa*, como él y el Padre son *una sola cosa*.

15. Humildad y abnegación del Hijo de Dios.— Pero ¡qué *sacrificios* no hubo que hacer antes que Jesús hubiese cumplido su obra! La *humildad* y *abnegación* del Hijo de Dios, que renuncia á su gloria y se presenta en forma de siervo, para ser obediente hasta la muerte, y muerte en cruz, bastarían por sí solas para hacernos admirar la inmensa grandeza del heroísmo moral que resplandece en la índole de Jesús. Su vida, desde el nacimiento y circuncisión hasta la Cruz, es una serie continua de humillaciones y de dolores. Por eso pudo decir á sus discípulos: «Aprended de mí, que manso soy y humilde de corazón» (*Mat.*, XI, 29). En efecto, toda su vida, en la palabra y en la acción, se apoya en este fundamento de la humildad, jamás conocido del mundo antiguo (1).

Continuamente perseguido y asediado por sus enemigos, desde el principio presentóse con claridad á sus ojos la visión de su fin sangriento. Y así como al principio de su ministerio público superó gloriosamente al que intentó enorgullecerlo con los honores y con el poder mundano,

(1) De aquí la burla de los paganos ilustrados, por ejemplo de Celso. Véase Muth, *Kampf des heidnischen Philosophen Celsus*, 74 y sigs.; Strauss, *Leben Jesu*, II,[3] 472 y sigs.

también en Getsemaní afrontó la atroz agonía, hasta que gotas de sangre cayeron de su rostro hasta el suelo. No debía cumplirse su voluntad, sino la del Padre. Permitió que un traidor entre los suyos lo designase á los enemigos con un beso; sin resistir, se dejó atar, arrastrar, insultar, flagelar, coronar de espinas. ¡Qué dolorosa escena para el doliente Mesías, cuando, con la corona de espinas en la cabeza, revestido de púrpura, fué expuesto por el déspota romano ante la turba furibunda de judíos ansiosos de sangre, y presentado con estas palabras: *Ecce homo!* Cubierto de sangre, llevó su cruz hasta el patíbulo, y cayó bajo su peso. Extendió las manos, para que las taladraran, y estuvo tres horas suspendido entre el cielo y tierra, torturado de dolor y de sed, escarnecido por sus enemigos.

En verdad que así muere el justo, y nadie lo advierte. Tragedia como la del Calvario no se ha visto jamás en el mundo. Ni una palabra de reprobación, ni una queja salió de aquella boca; la víctima de la injusticia y del odio tan sólo conoce la misericordia y el perdón. El Crucificado promete al ladrón arrepentido que aquel mismo día estará con él en el Paraíso; pide al Padre perdón para sus verdugos, porque no saben lo que hacen; piensa también en su Madre, que está al pie de la cruz, y á la que la espada del dolor había atravesado el alma. Entonces pudo exclamar: «Todo está consumado», porque había glorificado al Padre en la tierra, dando fin á la obra que él le había encomendado *(Juan,* XVII, 4). ¿Qué es Platón? ¿Qué son Sócrates y otros sabios? ¿Qué semejanza hay entre la angustiosa y heroica muerte del Redentor y la de Sócrates, que se dispone á beber la copa fatal de la cicuta en la afectuosa conversación de un círculo de amigos (1)? «Si la vida y la muerte de Sócrates son dignas de un sabio, nosotros reconocemos en Cristo la vida y la muerte de un Dios»,

(1) Con todo, la comparación de Cristo con Sócrates, que murió por sus doctrinas, ha dado que pensar aun á personas cultas hostiles al Cristianismo (Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 37 y sig.)

dice Rousseau. A Renán se le reprobó, no solamente de parte de los católicos, sino también por los críticos incrédulos, el haber querido explicar como efecto de exaltación mental la figura ideal de Cristo. ¡Insensatez! Cuanto más obligado se ve el racionalismo á reconocer la excelencia del hombre Jesús, menos capaz se muestra para explicar históricamente esta singularísima manifestación.

Ya antes se había intentado interpretar este ideal en forma puramente humana, pero sin conseguirlo. San Jerónimo dice á los pelagianos: «Tenerlo todo y no necesitar nada, constituye la fuerza de Aquel que no ha cometido pecado, de Aquel en cuya boca no se encontró engaño [1].» San Agustín creyó también al principio que el hombre podía vivir sin pecado con la gracia de Dios; pero después añadió que, fuera de Cristo, no hay uno exento de culpa. Invita al más sabio de la antigüedad, á Platón, á declarar si se considera capaz de explicar, por modo puramente humano, la doctrina y la vida de Jesús, y está seguro de que Platón le hubiera respondido: «Eso no es posible en un hombre que, por el poder y sabiduría de Dios, no esté substraído al curso ordinario de las cosas, iluminado desde el principio, no por obra del hombre, sino de una íntima gracia divina, y provisto de tal fuerza, de tan sublime majestad, que, despreciando cuanto los hombres anhelan, soportando cuanto ellos no quieren, y cumpliendo cuanto admiran, atraiga todo el género humano con la potencia de su amor y de su autoridad á esta fe distribuidora de salud.» Ningún mortal, piensa Plinio, es siempre sabio. Epicteto tiene por imposible estar exento de defectos; la más alta meta es la de aspirar á librarse de ellos. «Sólo de *uno* sabemos que ha unido la más profunda humildad y la pureza del querer con la afirmación de ser más grande que todos los profetas que fueron antes que él: tal es el Hijo de Dios [2].»

(1) Jerón., *Adv. Pelag.*, 1, 22; Agust., *De vera relig.*, 3; Plin., *H. n.*, 7, 40; Epict., *Diss.*, 2, 12, 19.

(2) Harnack, *Das Christentum und die Geschichte*, 1896, 10; Rose, *Études sur les Evangiles*, ² 1902, V y sigs.

16. La fusión del genio oriental y el occidental no explica esta índole. Sólo Jesús es el ideal para todos los hombres de todos los Estados.—En la Edad Moderna se ha intentado varias veces hallar la razón de esta índole ideal de Jesús, *fusionando el genio oriental con el occidental.* Para creyentes y no creyentes, dicen, Jesús es el tipo que unió en sí el sabio occidental, que se eleva sobre el dolor y las preocupaciones terrenas, y el oriental, que siente hasta lo más profundo su dependencia de la fuerza divina. Por la unión de la sabiduría estoica, capaz de la fuerza del martirio, con la religiosa profundidad del judaísmo, se llega pronto á un perfeccionamiento del hombre, hasta constituir una personalidad superior. Sólo cuando la divinidad trascendental fué conocida como inmanente en el hombre, y tal coincidencia apareció clara á la conciencia del Fundador de nuestra religión, el cual la expresó con las palabras: «Yo y el Padre somos una sola cosa», la unión del estoicismo con esta idea cristiana pudo efectuar aquella metamorfosis, que requirió el elemento religioso como agente operativo en los hombres (1). ¿Pero qué tiene que ver este estoicismo con Cristo? ¿Dónde nace aquella pura llama del espíritu religioso oriental, que nosotros en ningún otro, ni aun en los Profetas, encontramos tan pura y tan vivaz? Jamás poseyó ninguno esa divina quietud unida al entusiasmo más sublime, esa increíble paciencia en la persecución y en el dolor, esa ilimitada sumisión á la voluntad divina en todo tiempo y en toda circunstancia, ese purísimo amor al prójimo, á los enemigos. Pero los paganos mismos estaban muy lejos de considerar como tal ideal al sabio estoico. «Nosotros no poseemos un modelo vivo y bien formado del verdadero derecho ni de la verdadera justicia. Los que tenemos, no son más que meras sombras y contornos. ¡Si al menos supiéramos imitarlos!» Así se lamentaba Cicerón (2). «Un justo perfecto

(1) Fritz, *Antike Weltanschauung*, 378.
(2) *De off.*, 3, 17, 69; Much, *Nowendigkeit der Offenb.*, 136, 252; Hannemann, *Die Heiligkeit Jesu*, 54 y sigs., 76.

no ha aparecido jamás en la tierra; la filosofía solamente puede enseñar cómo debería ser, si bien ocurrirá que nunca lo encontraremos en este mundo [1].»

Solamente Jesús podía mandar á los suyos que lo imitaran en todo (*Mat.*, X, 37; XI, 28); solamente Él *es el ideal para todos los hombres, para todos los hombres de todas las condiciones*, que buscan el reino de Dios y su justicia. Algunos grandes hombres no son imitables, porque les falta la plena armonía de las virtudes. Jesús, más grande que todos ellos, es el único imitable como armónico modelo de todas las virtudes. Todos los otros llevan el sello de su edad y de su pueblo; Cristo es el hombre universal, Cristo es el verdadero ideal, porque siendo al mismo tiempo hombre y Dios, une á la bajeza de la naturaleza humana la sublimidad del ser divino.

IV. *La obra del Hombre-Dios en la Redención*

17. La redención es obra del Hombre-Dios. Misión profética, sacerdotal y regia. Sublimidad de la doctrina de Jesús. La Trinidad. La Encarnación es manifestación del amor, de la justicia, de la santidad.—En el Hombre-Dios se ha personificado también la *obra de la Redención*, y en esto precisamente se funda la gran eficacia de esta obra en el corazón de los hombres. La unión de lo divino con lo humano influye perennemente en la obra del Hombre-Dios. Esta es, en cierto modo, una continuación de la Encarnación, una supervivencia de su Fundador. El elemento terreno, pecaminoso, impotente, debe purificarse, espiritualizarse, reforzarse, elevarse al cielo; el corazón humano, anheloso de unirse al Sumo Bien, ha de encontrar en él su satisfacción. La divina creación, conservación y dirección del mundo, nos muestra por doquiera diferencia y unidad. Pero la redención es, bajo los dos aspectos, no sólo rica en enseñanzas, sino también en eficacia,

(1) Cic., *Tusc.*, 2, 22, 51.

porque el Redentor mismo ha obrado en sí la conjunción vital, sin borrar la distinción, y ha prometido á todos el Espíritu de verdad, á fin de que todos sean uno con el Padre, como el Hijo. La unidad en la distinción, la unión del hombre con Dios, como el sarmiento con la cepa, es el bien supremo, ansiado por todos los pueblos. La salud que el alma busca y encuentra en la religión, la unión con Dios, la paz, la felicidad en Dios, en la obra de Cristo, la ha adquirido el hombre junto con el goce de la beatitud celestial (1). Todos los tesoros del conocimiento están escondidos en Cristo, esto es, incluídos en él: *Christum scire est omnia scire* (Tertuliano).

La dogmática suele representar la obra de Cristo, á partir de Eusebio, á la triple luz del *oficio profético, sacerdotal y regio*. Pero nosotros nos proponemos demostrar solamente cuán solícita de la salud del género humano se ha mostrado la sabiduría divina en la obra del Hombre-Dios. La *doctrina* de Jesús, no tan sólo es en sí muy superior á toda sabiduría pagana, sino especialmente apta para poner paz y quietud en el espíritu sediento de sabiduría (2), en todos los hombres, altos y bajos, sabios é ignorantes. La razón principal está en la autoridad con que Cristo promulgó su enseñanza, y en la forma en que la propuso. Sólo el Hombre-Dios podía reunir ambas cosas en uno, porque, en cuanto Dios, poseía la plena verdad y podía participarla á los hombres, y, en cuanto hombre, podía descender hasta el hombre y revestir la verdad de una forma que aun el alma de un niño podía comprender. Esta importancia universal de la fe cristiana, que se funda en la persona de Jesús, esta unidad entre todas las clases, fué considerada por los Apologistas (en contraposición á las sectas de los filósofos, los cuales creían difícil descubrir la verdad respecto de Dios, y más difícil aun comunicarla á

(1) Agust., *Conf.*, 1, 1; *De agone Christi*, II, 12; Pesch, *Praelect. dogm.*, IV, 183 y sigs., 214.
(2) Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, III, 395 y sigs., 406 y sigs.; Ottiger, *Theol. fund.*, 607 y sigs.

los hombres) como una de las ventajas más insignes de la religión cristiana.

La doctrina cristiana ha acogido en sí, por una parte, los verdaderos fundamentos de la Revelación del Antiguo Testamento, y, por otra, desarrollando el monoteísmo en el dogma de las *tres personas en una sola naturaleza*, ha hecho accesible á la especulación, así la creación, como la vida interna y la esencia de Dios, convirtiéndolas en fecundas para la fe. Pero el *amor infinito de Dios* se ha manifestado en la *Encarnación* en forma tan evidente y conmovedora, que apenas es necesario insinuarlo. Ahora se comprende la sentencia inexplicable para los antiguos: «Dios es el amor» (I *Juan*, IV, 16). Con esto se condena también la excesiva solicitud por las cosas del mundo, se hunde el muro de separación entre las gentes, y se eleva á supremo deber el amor de Dios y del prójimo. Todos los hombres sin distinción son noblecidos y santificados en el unigénito santo Hijo de Dios; son hermanos en Cristo, hijos de Dios y coherederos de la vida eterna (1).

A la vez que el amor infinito, en la Encarnación y en el sacrificio de la Cruz se han manifestado la *justicia* y la *santidad* de Dios. Este profundo problema religioso de conciliar la efusiva gracia de Dios con su absoluta justicia, sólo el Cristianismo ha sabido resolverlo con la doctrina y la obra de la redención en Cristo (2). Si fué necesario tal sacrificio del Hijo de Dios para aplacar la cólera divina y extinguir la deuda del hombre, ¡cuán abominable no debe ser el pecado á los ojos de Dios! Pero ¡qué dulcemente debió sonar, en el corazón del hombre lacerado por los pecados, el Evangelio de la gracia, de la redención, de la reconciliación por el Salvador crucificado! Ni el paganismo ni el judaísmo eran capaces de purgar al hombre de la culpa ni de conducirlo á la justicia. Por eso envió Dios á su Hijo y lo hizo víctima de expiación para muchos. «Por-

(1) Harnack (*Wesen des Christentum*, 41 y sigs.) halla en la filiación divina el Evangelio, el Cristianismo. «Padre mío».
(2) Janssens, *De Deo-Homine*, II, 1902, 721 y sigs.

que de tal manera amó Dios al mundo, que dió á su Hijo Unigénito, y lo entregó por todos nosotros» *(Juan*, III, 16; *Rom.*, VIII, 32).

Cuando se manifestó el amor y la benignidad de Dios, fuimos redimidos, no por las obras buenas que habíamos hecho, sino por la misericordia divina. «Y todas son de Dios, que nos reconcilió á sí por Cristo, y nos dió el ministerio de la reconciliación. Porque ciertamente Dios estaba en Cristo, reconciliando el mundo consigo, no imputándole sus pecados, y puso en nosotros la palabra de la reconciliación. Nosotros, pues, somos embajadores en nombre de Cristo, como que Dios os amonesta por medio de nosotros. Os rogamos por Cristo que os reconciliéis con Dios» (II *Cor.*, V, 18-21). El Señor mismo, no sólo predijo varias veces su muerte dolorosa, sino que declaró que daba su vida por la redención de muchos *(Mat.*, XX, 28), y que su sangre sería esparcida por muchos para la remisión de los pecados *(Ibid.*, XXVI, 28).

18. La predicación del reino de los cielos. Este no es de este mundo, sino un reino espiritual y moral para todos los hombres sin distinción.—Jesús compendió su predicación en estas palabras: «Haced penitencia, porque se ha acercado el reino de los cielos» *(Ibid.*, IV, 17). Que era el reino de los cielos, ya lo sabían sus oyentes, puesto que todos los judíos lo esperaban en aquel tiempo. Cierto es que la mayor parte lo entendían en el sentido externo, terrenal y político del judaísmo posterior, soñando en un reino mesiánico que superara en poder y esplendor al reino de David y al de Salomón, y asegurara al judaísmo la dominación del mundo. Algunas huellas de este concepto pueden encontrarse ya en la historia de la niñez referida en el tercer Evangelio, y otras en los Evangelios sinópticos, por ejemplo, en la conducta de los hijos del Zebedeo *(Ibid.*, XX, 20 y sigs.) Pero Jesús proclamó bien claro desde el principio que su reino era el de la remisión de los pecados y el de la verdad, no el de este mundo. Por eso retardó cuanto

pudo el manifestarse como Mesías delante del pueblo. No se presentó directamente como Mesías, y se retrajo á los requerimientos de una abierta confesión, ó peor, de un levantamiento de escudos; sólo á la mujer del pozo de Jacob, en Samaria, donde las esperanzas mesiánicas eran más espirituales, le demostró más abiertamente su mesianidad. En el círculo de los discípulos provocó, no obstante esto, la confesión de Pedro, pero también á éstos les ordenó que no dijeran nada á nadie. Por otra parte, las numerosas prohibiciones de que hablaran, hechas á los que sanaba, demuestran el gran cuidado con que había evitado Jesús fomentar las falsas esperanzas mesiánicas de los judíos.

Era, pues, difícil fundar en la tierra el *reino intelectual y moral de Dios* y exigir para ello fe y obediencia. Solamente poco á poco pudieron habituarse los judíos y los discípulos mismos á este orden de cosas. Como ya en la historia de la infancia, en Mateo, aparece la remisión de los pecados como fin principal del Redentor, así Jesús, uniéndose á su precursor, pudo exigir, en el sermón de la montaña, según su programa, un cambio radical de vida. Las ocho bienaventuranzas constituyen también el estatuto de los miembros del nuevo reino, en el cual, en completa antítesis con las ideas terrenas de los judíos, se proclaman bienaventurados los pobres de espíritu, los humildes, los afligidos, los hambrientos, los sedientos de justicia, los misericordiosos, los limpios de corazón, los pacíficos, los perseguidos, porque serán consolados y saciados, poseerán la tierra, verán á Dios y de ellos será el reino de los cielos. Así, pues, las bienaventuranzas aluden de este modo á algo superior á un reino mesiánico terrenal. También aquí se compenetran lo celestial y lo terreno, lo divino y lo humano. La vida eterna viene ya preparada en este mundo; se adquiere con la fe, se merece con el amor. «El reino de Dios es paz y gozo» *(Rom.*, XIV, 17). Modelo del nuevo reino es el Padre celestial que está en los cielos: «Sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre que está en los cie-

los.» En el cielo debe estar la conversación de los discípulos que todavía son viajeros en la tierra, y se ven odiados del mundo. Dése al César lo que es del César, y á Dios lo que es de Dios.

El nuevo reino, hecho por tal modo independiente de la nacionalidad y de la forma de gobierno, pudo extenderse y se extenderá *por todos los pueblos hasta los extremos de la tierra.* El fundamento moral está en los preceptos del amor de Dios y del amor del prójimo. Así como todos los hombres piden al Padre celestial el pan de cada día y la remisión de los pecados, así también piden la venida del reino, la santificación del reino divino. *La voluntad de Dios es vuestra santificación, y toda la ley consiste en el amor*; tales son los puntos fundamentales de la vida cristiana, que transformaron y renovaron la sociedad antigua. Con esto se santifica el individuo, la familia y la sociedad. El individuo en cuanto ordena al bien, no sólo el acto externo, sino también el pensamiento y la intención, juzgando las acciones según el fin, y valorando la personalidad individual según el valor del *alma inmortal*, que ha sido rescatada con la sangre preciosa de Jesucristo; y así no se reduce ya á un simple miembro del Estado. «¿Qué vale al hombre que gane todo el mundo, si sufre detrimento en su alma?»

19. Santificación del individuo, de la familia y de la sociedad. El matrimonio. Su indisolubilidad, su castidad.—La santificación del individuo contribuye á la *santificación de la sociedad.* Fundamento de toda sociedad es el matrimonio. Ya vemos cuán despreciado y corrompido fué entre los paganos: la poligamia, el abuso de la hetería y de la esclavitud, las orgías desordenadas, á veces aun en nombre de la religión, nos ofrecen lamentable confirmación de ello. Pero ni aun entre los hebreos se conservó el matrimonio en toda su pureza. Moisés, dada la dureza de corazón de ellos, les había consentido licenciar á las mujeres con libertad de repudio, y los divorcios se concedían cada vez con mayor facilidad. Je-

sús se muestra Redentor divino, restituyendo al matrimonio, instituído por Dios, su pureza y su indisolubilidad primitivas. Lo que Dios ha unido, el hombre no puede separarlo. Los discípulos no llegaron á comprender este rigor, y decían que si tal es la condición del hombre con respecto á la mujer, no traía cuenta casarse. Pero Jesús les responde: «No todos comprenden estas palabras, sino aquellos á quienes ha sido concedido,» es decir, aquellos que han obtenido del Padre la fe en la verdad y la gracia en Cristo. Al hombre natural, destituído de la gracia, le parece gravosa é imposible la indisolubilidad del matrimonio, que puede conducir también aun á la continencia; mas para el creyente, iluminado del espíritu celestial del Cristianismo, y corroborado por la gracia, la perfección moral, la elevación sobre lo sensible y lo terreno, es el fin de la vida, es la eterna posesión [1].

Pero Jesús ha fortalecido también la vida conyugal con la protección de una *castidad pura*. Al precepto entendido materialmente: «No cometerás adulterio,» le dió su significado más profundo: «Pues yo os digo que todo aquel que pusiere los ojos en una mujer para codiciarla, ya cometió adulterio en su corazón con ella» (*Mat.*, V, 28). Puesto este principio, profundamente moral, se comprende hasta qué punto viene santificada la vida conyugal por la religión. Entonces solamente se decidió el Apóstol á tolerar aun los matrimonios mixtos, para que el marido infiel esté santificado por la mujer fiel, y la mujer infiel por el marido fiel. Ya en el Antiguo Testamento, la alianza de Jahvé con su pueblo estaba figurada en la imagen del matrimonio; en el Nuevo, la unión de Cristo con su Iglesia, esto es, el grado supremo de unión religiosa, está admirablemente ilustrada con el paralelismo del matrimonio cristiano. «Sometidos los unos á los otros en el temor de Cristo. Las mujeres estén sujetas á sus maridos, como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como

---

(1) Möhler, *Gesammelte Schriften*, I, 189 y sig.

Cristo es cabeza de la Iglesia, de la que él mismo es Salvador, como de su cuerpo. Y así como la Iglesia está sometida á Cristo, así lo estén las mujeres á sus maridos en todo. Vosotros, maridos, amad á vuestras mujeres, como Cristo amó también á la Iglesia, y se entregó por sí mismo por ella, para santificarla... Por esto dejará el hombre á su padre y á su madre, y se allegará á su mujer, y serán dos en *una* carne. Este sacramento es grande: mas yo digo en Cristo y en la Iglesia» (*Ef.*, V, 21 y sigs.)

20. La virginidad.—El Señor mismo puso la *virginidad* en correlación con el matrimonio; y en esto fué imitado por San Pablo. Jesús no quiso solamente sancionar la indisolubilidad, sino que en ciertas circunstancias requirió la total continencia: «Porque hay castrados que á sí mismos se castraron por amor del reino de los cielos. El que puede ser capaz, séalo» (*Mat.*, XIX, 11, 12). Sólo una torcida interpretación religiosa y moral puede entender literalmente este pasaje. Pero la exégesis espiritual nos lleva necesariamente á la doctrina de la continencia voluntaria por amor del reino de los cielos. No repugna esta exégesis á la santidad de la doctrina del matrimonio, sino que va encaminada precisamente á aquellos á quienes Dios ha concedido el privilegio de dedicar enteramente su vida al servicio del Señor, como también de tomar por propio modelo, no á la activa Marta, sino á la contemplativa María.

Ya hemos visto que el Hombre-Dios nos ha dado el ejemplo. Los discípulos lo imitaron á su manera; porque no sabemos que ninguno de ellos se casara después de haber seguido á Jesús, en tanto que de todos sabemos que dejaron todas las cosas y se mantuvieron detrás del Señor. Este «todas las cosas» comprende también las mujeres; porque Jesús dice así en su respuesta: «Ninguno hay que haya dejado casa, ó padres, ó hermanos, ó mujer ó hijos por el reino de Dios, que no haya de recibir mucho más en este tiempo, y en el siglo venidero la vida eterna» (*Luc.*, XVIII, 28 y sigs.) La «mujer hermana» de I *Cor.*,

IX, 5, no demuestra que los Apóstoles fuesen acompañados de sus consortes en los viajes. Respecto á Juan, á quien el Señor prefería, toda la antigüedad afirma que permaneció siempre virgen. San Pablo da, respecto de las vírgenes, un consejo, no un mandamiento del Señor; pero está convencido de tener la gracia del Señor para que sea fiel. Este consejo consiste en que, para los hombres, es bueno permanecer como él permanece, y que además los casados vivan como si no fueran casados. El servicio indiviso de Dios es anterior á cualquiera otra consideración. Es «incontestable que el Apóstol parte de la persuasión de que el estado célibe es más excelente que la vida conyugal [1].»

El celibato voluntario debe reputarse santo, y, por tanto, debe reverenciarse el estado de las vírgenes consagradas. El estado de las vírgenes, como el de las viudas, vino á ser con el tiempo una institución ampliamente difundida, «una contraseña importante de la comunión de fe, porque precisamente en esta forma de vida demuestra ella la eficacia de su virtud purificadora.» Sí, el que lea los calurosos elogios que los santos Padres, un Crisóstomo, un Basilio, un Ambrosio, un Agustín y otros han hecho de las vírgenes consagradas á Dios, deberá convencerse de que la Iglesia ha obtenido de esta manera un fin no menos importante en el campo social que en el religioso y moral. ¡Con cuánta viveza opone San Ambrosio á las mundanas vestales de Símaco el coro de las vírgenes cristianas! Abran de una vez los paganos los ojos del cuerpo y de la mente, y vean el espíritu casto, la comunidad pura, el coro virginal, sin pompa y sin ornato su aspecto exterior, y llena de privaciones la vida; no es virginidad comprada á precio de oro como la de las vestales. Si á éstas se les quiere dar un subsidio público, ¡qué sumas no deberían asignarse á las vírgenes cristianas!

21. Pobreza voluntaria.—Como la virginidad, *la po-*

(1) Weizsäcker, *Das apost. Zeitalt.*, 665.

breza del Señor convirtióse también en modelo para sus discípulos y fieles. Jesús no rechaza toda propiedad, sino el intranquilo afán, la adhesión á los bienes terrenales. «No queráis atesorar para vosotros tesoros en la tierra, donde orín y polilla los consumen, y donde ladrones los destierran y roban... Porque en donde está tu tesoro, allá está también tu corazón... No podéis servir á Dios y á las riquezas. Por tanto os digo, no andéis afanados para vuestro cuerpo, qué comeréis ni qué vestiréis» (*Mat.*, VI, 19 y sigs.) «Buscad, pues, primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas» (*Mat.*, VI, 33). ¡Qué consecuencias entraña esta doctrina para la Iglesia, la Familia y el Estado! ¡Qué importancia para los pobres y los enfermos! El sabio pagano desprecia á los pobres, á los trabajadores, á los esclavos, y los abandona, cuando no le sirven, á su triste destino. Le parece que son de orden inferior, en los cuales no piensan los dioses. Ningún sabio permite en su casa la vergüenza de tal compañía [1]. El creyente sabe que los bienes terrenos le son dados sólo para el uso, para valerse de ellos como medios de salvación, para acumular tesoros en el cielo; sabe que es administrador de los bienes que se le han confiado, y que algún día deberá dar cuenta de ellos. La vida de los creyentes en Jerusalén fué una aplicación de esta nueva doctrina; las colectas que el apóstol Pablo hacía para los pobres de Jerusalén, demuestran su universal eficacia. Los pobres y los esclavos, los enfermos y los abandonados, los extranjeros y los peregrinos debieron, á ellas el alivio de su duro destino.

Como se quisiera dar un contrapeso al instinto de la propiedad, fomentado por el espíritu de familia, San Mateo, inmediatamente después del hecho de las bodas y de la bendición de los niños, refiere el encuentro de Jesús con el *joven rico*, al cual no le era difícil observar los manda-

(1) Quint., *Decl.*, 301, III, 17; Cic., *Tusc.*, 5, 36; Macrob., *Saturn.*, 1, 11; Oríg., *C. Cels.*, 3, 59; 8, 72; Döllinger, *Heidentum*, 722 y sig.

mientos de Dios, pero sentía que le faltaba algo todavía. Jesús le responde: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, y dalo á los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y ven, sígueme» (*Mat.*, XIX, 21). Pero retirándose éste, afligido, porque tenía muchas riquezas, dijo Jesús: «En verdad os digo que con dificultad entrará un rico en el reino de los cielos. Más fácil cosa es pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de los cielos.» El que pueda entender, digámoslo también nosotros, entienda. Los mismos discípulos quedaron asombrados: «¿Pues quién podrá salvarse?» Así como la virginidad es más que el matrimonio, así también la pobreza voluntaria vale más que las posesiones y las riquezas. Las dos miran al servicio de Dios, las dos elevan á los hombres sobre las inclinaciones y las concupiscencias terrenas y carnales; las dos son aptas para allanar las desigualdades de la sociedad humana y ennoblecer el reino de Dios. El Hombre-Dios, que llevó en la tierra una vida celestial, desea que el creyente se modele conforme á su imagen en cuanto le sea posible. De este modo, lo que es Cristo, lo seremos también los cristianos, si fielmente le imitamos (1).

22. **La gracia.**—También nosotros podemos imitar á Cristo, porque no solamente es nuestro modelo en cuanto hombre verdadero, sino nuestro Redentor y Santificador en cuanto Hijo de Dios. Con él ha entrado en la familia humana un nuevo principio vital, del cual ha germinado una vida nueva. El Evangelio es una fuerza que hace bienaventurado al que cree, y liberta al hombre de los vínculos de la tierra. El hombre tiene como dos almas en su interior, una celestial, que desea el bien, que propende á lo alto; otra terrena, carnal, que ansía voluptuosidad y satisfacción de pasiones, y arrastra al hombre hacia abajo, hacia lo caduco, lo sensible. ¿Quién le dará fuerza para resistir á las lisonjas de la ambición y de la concupiscencia, á las seduc-

(1) Cipr., *De idol.*, 15; Oríg., *C. Celsum*, 3, 28; Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 505; II, ² 45.

ciones del sentido y de la voluntad? La doctrina de un filósofo, la ley de un hombre, la moralidad y civilización general del pueblo, son incapaces para refrenar el fuego de las pasiones. «Es absurdo, es necio pensar que cuando la pasión se ha desencadenado procelosa en el corazón del hombre, valga para refrenarla una ley ú otro medio cualquiera»—dice el pagano Tucídides (1).—Verdaderamente, Séneca opina que el que sirve á la filosofía, obtiene la verdadera libertad; pero en el mismo instante elogia la libertad de poner fin á la vida, y éste fué también el último acto de su libertad.

«¡Miserable hombre de mí! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte? La gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor,» escribe el Apóstol cristiano (*Rom.*, VII, 25). En ningún otro ha venido la salvación del hombre sino en el nombre de Jesucristo. El Hombre Dios, mediante su ejemplo, su doctrina, sus divinos mandamientos, pero también por medio de su eficaz voluntad de conducir á todos los hombres á la bienaventuranza, de hacer á todos partícipes de su gracia, ha conferido al creyente la fuerza de resistir al pecado y sus seducciones, de vencer al mundo. «La verdad os hará libres; pues si el Hijo os hiciese libres, verdaderamente seréis libres» (*Juan*, VIII, 32 y 36). La *gracia* es la que confiere á los hombres la fuerza sobrenatural para la mortificación, la paciencia, el ejercicio de la virtud; gracia que Cristo ha merecido para todos en la cruz. Sólo el que permanece unido á la vida como sarmiento vivo, puede dar fruto. Sin Jesús, nada podemos, Dios es quien ejecuta en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito. El ha empezado en nosotros la obra buena, y la llevará hasta el fin; todo lo debemos á la gracia divina, virtud que resplandece más en la enfermedad. Cristo, el Hombre Dios, es el alfa y la omega, el principio y el fin, el que es, fué y será. El ha enseñado á los suyos á pedir al Padre luces y dones perfectos. El título de Padre,

(1) *Hist.*, 3, 45; Séneca, *Ep.*, 8.

que á los hijos de Dios y herederos de la vida les da seguridad de acercarse al trono divino, es garantía de que son oídos sus ruegos, es garantía de la gracia celestial y de su salvación eterna, para que todos seamos una sola cosa con el Hijo y con el Padre [1].

(1) Cremer, *Die Bedeutung des Artikels von der Gottheit Christi für di Ethik*, 1901.

FIN DEL VOLUMEN CUARTO

NIHIL OBSTAT

El Censor,
JUAN B.ª CODINA, Pbro.

Barcelona, 29 de Julio de 1914.

Imprímase:

El Vicario Capitular,
JOSÉ PALMAROLA

Por mandado de Su Señoría,
Lic. SALVADOR CARRERAS, Pbro.
Scrio. Can.

ÍNDICE

PÁGS.

CAPÍTULO XIV

ORIGEN DEL CRISTIANISMO

CAPÍTULO XV

LA REVELACIÓN

CAPÍTULO XVIII

RAZÓN Y REVELACIÓN

CAPÍTULO XIX

LA CREDIBILIDAD DE LA SAGRADA ESCRITURA

PÁGS.

CAPÍTULO XXI

LA INTERPRETACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA

CAPÍTULO XXII

EVANGELIO Y EVANGELIOS

PÁGS.

CAPÍTULO XXV

DOCTRINA Y OBRA DE CRISTO

CAPÍTULO XXVI

DIOS Y HOMBRE